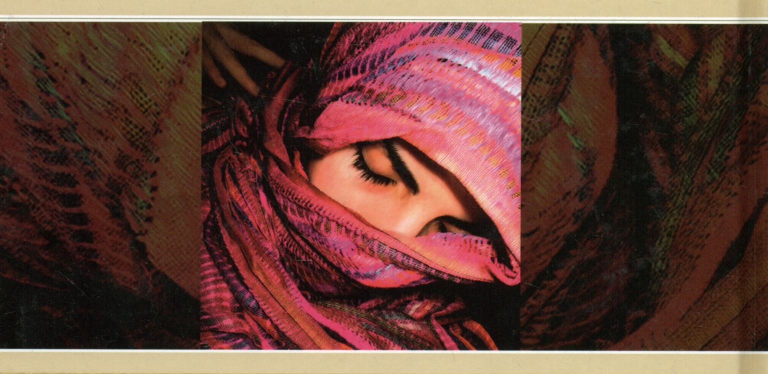
Arab Thought of Modern & Contemporary



الفكر العربي الحديث والمعاصر



الدكتور
عزمي زكريا أبو العز


دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة
www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



الفكر العربي الحديث والمعاصر

Arab Thought of Modern & Contemporary

رقـــــم التصـــــنيف : 128.3

المؤلف ومن هو في حكمه : عزمي زكريا ابو العز

عنـــــوان الكـــــتاب : الفكر العربي الحديث والمعاصر

رقـــــم الإيـــــداع : 2011/7/3824

الـــواصـــفـــات : الفكر العربي/ الفلسفة العربية

بـــيانـــات الـــنـشـــر : عمان - دار المسيرة للنشر والتوزيع

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

الطبعة الأولى 2012م – 1433هـ



عنوان الدار

الرئيسي : عمان - العبدلي - مقابل البنك العربي هاتف : 5627049 6 962+ فاكس : 5627059 6 962+

الفرع : عمان - ساحة المسجد الحسيني - سوق البتراء هاتف : 4640950 6 962+ فاكس : 4617640 6 962+

صندوق بريد 7218 عمان - 11118 الأردن

E-mail: Info@massira.jo . Website: www.massira.jo

الفكر العربي الحديث والمعاصر

Arab Thought of Modern & Contemporary

الدكتــور
عزمي زكريا أبو العز



الفهرس

فصل تمهيدي
مدخل إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر

الفصل الأول
الفكر التنويري عند ابن رشد والطهطاوي

الفصل الثاني

الفكر العربي المعاصر ودوره التنويري في البناء الحضاري للنهضة العربية

الفصل الثالث

قضية الولاء في الثقافة العربية في ضوء فلسفة رويس

الفصل الرابع
المنهج عند الإمام الشيخ مصطفى
عبد الرزاق 1885م - 1947م

الفصل الخامس
التنوير والإصلاح في فكر الصادق النيهوم

الفصل السادس
خصائص الفكر العربي المعاصر عند
الدكتور/زكي نجيب محمود

تقديم

منذ قرابة نصف قرن شرع العديد من الباحثين في المشرق الإسلامي وكذا في دوائر الإستشراق الغربية في رصد بنية الفكر العربي الحديث ومراحل تطوره – غير أن معظم هذه الكتابات لم تخلو من عدم الدقة تارة والرؤى الخاصة التي يعيبها التعصب تارة ثانية، والسطحية في التناول تارة ثالثة فنجد بعض هذه الكتابات ينزع إلى اتهام قادة التنوير في الفكر العربي بالتبعية للغرب، وذهب البعض الآخر إلى وضع جُل أعمال الاستنارة في دائرة الكفر والمروق وراق لبعض الكتاب وصف نتاج الفكر العربي بالهشاشة والسطحية، أما الدوائر الغربية فحاولت رد كل ايجابيات الفكر العربي الحديث إلى المنابع الفلسفية الغربية التي استقى منها بعض أعلام الفكر العربي فلسفتهم، فمنهم من وصف رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وبطرس البستاني وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين أنهم مجرد أبواق للفلسفات الغربية في حين ذهبت العديد من الدوريات الغربية إلى الربط بين جمود الأزهريين في القرن التاسع عشر وبين الأصولية الإسلامية، وذهبوا إلى أن علة تخلف الفكر العربي ترجع إلى تمسك الرأي العام في البلدان الإسلامية بالأصول الشرعية الجامدة.

ونسي وتناسى كل هؤلاء أن الفكر العربي الحديث له سماته الخاصة وبنيته المتميزة وأفكاره التي نبتت من الواقع المعيش وأن مواطن التشابه بين حركة التنوير في الفكر العربي والفكر الغربي ترد إلى المسحة الفلسفية التي اصطبغت بها كتابات المفكرين في الشرق والغرب.

أما الزعم القائل بأن أعلام الفكر العربي قد تنازلوا عن شخصياتهم فيعد إدعاء يفتقر إلى الدليل فمعظم كتابات المستنيرين العرب جاءت تؤكد على الولاء والانتماء للوطنية والقومية.

ولا يعني ذلك عدم وجود بعض الأقلام المتشيعة للغرب من أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وحسين فوزي (السندباد) وبعض كتابات إسماعيل مظهر المبكرة، غير أن مثل هذه الآراء لا يمكن اعتبارها بمثابة السمة السائدة أو التيار الأغلب بل يمكن وصفها بأنها مجرد أنساق جامحة أو متمردة على الواقع وسرعان ما يتبين لها أن التقليد في شتى صوره لا يمكن أن يفضي إلى تقدم أو نهضة حقيقية وأقرب الأمثلة إلى ذلك د/ زكي نجيب محمود الذي بدأ كتاباته متشيعاً للوضعية المنطقية وانتهى إلى إيمان عميق بأصالة التراث العربي الإسلامي وشخصياته.

أضف إلى ذلك وصف خطاب الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد العزيز جاويش ومحمد فريد وجدي وعبد المتعال الصعيدي بأنه خطاب ديني إصلاحي وأغفل أصحاب هذا الرأي أن المفكرين العرب لم يفصلوا في كتاباتهم بين الهوية العربية والثقافة الإسلامية ولا سيما في حديثهم عن دائرة الانتماء والربط بين الأصالة والمعاصرة وحرية الفكر والوعي.

ولا ريب بأن هذا الكتاب الذي بين أيدينا قد تناول العديد من هذه القضايا برؤية موضوعية أحتكم فيها الكاتب إلى المصادر الرئيسية التي خطها أعلام الفكر العربي بأنفسهم وكيف لا وهو باحث متخصص قد عكف على دراسة بنية الفكر العربي الحديث والمعاصر قرابة ربع قرن فقد اجتهد في هذا الكتاب في إثبات أنه ليست هناك قطيعة معرفية بين ابن رشد باعتباره قائد حركة التنوير في فلسفة العصر الوسيط (في الشرق الإسلامي والغرب المسيحي) من جهة ورائد التوفيق بين الثوابت العقدية والمتغيرات الحضارية من

جهة أخرى، وبين أعلام الفكر العربي الحديث وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي.

أما في **الفصل الثاني** من هذه الدراسة فقد حاول المؤلف الكشف عن أهم تيارات الفكر العربي الحديث وسماته وذلك من خلال قراءة متأنية لبنية الثقافة العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، أما في **الفصل الثالث** فتوقف عند قضية الولاء والانتماء باعتبارها المدخل الرئيسي لقضايا الوعي والهوية في الفكر العربي الحديث، وفي **الفصل الرابع** تحدث عن قضية المنهج عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يعد بحق رائد التفكير الفلسفي في الفكر العربي الحديث، وفي **الفصل الخامس** تناول مشروع الصادق النيهوم الذي يعبر عن أصالة الفكر العربي المعاصر في تناول قضايا التنوير والإصلاح برؤية نقدية مستمدة من إيمانه بقدرة ثقافته العربية على النهوض ثانية وحمل راية التقدم من جديد، أما **الفصل السادس** فقد خصه المؤلف بالحديث عن رائد التفكير النقدي في الثقافة العربية المعاصرة الدكتور/ زكي نجيب محمود فكشف النقاب عن العديد من أفكاره النهضوية التي تعبر كذلك عن خصوصية الفكر العربي وغيره.

وحسبي أن أؤكد على أن الدكتور عزمي زكريا ليس من الباحثين الذين ينقلون الآراء بغير تمحيص بل هو على العكس من ذلك تماما وسوف يتأكد القارئ من صدق قلمه وعمق نقداته وأصالة فكره، كما أؤكد أن هذه الدراسات التي جمعها في كتابه جديرة بالبحث والتأمل وذلك لإعادة النظر في العديد من الأحكام التي طالما أطلقها غير المتخصصين على الفكر العربي وأعلامه وكتاباته.

وإذا كان الفكر العربي المعاصر قد عجز عن حل مشكلاته على الصعيدين القومي والعالمي فإن ذلك يرجع في المقام الأول إلى المتعالمين

أصحاب المشروعات الواهية والخطابات المأجورة، أعني أن ابتعاد المفكرين المعاصرين عن مشخصاتهم وجحودهم لها والتعلق بأذيال الغرب والعزوف عن الرؤى النقدية في فحص الفكر الوافد هو العلة الحقيقية وراء آفول نجم الفكر العربي المعاصر، وقد ساهم انهيار الطبقة الوسطى في مصر والشام والعراق في غيبة الاتجاه المحافظ المستنير الذي قاد حركة النهضة والتنوير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

الاستاذ الدكتور

عصمت نصار

فصل تمهيدي

مدخل إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر

فصل تمهيدي

مدخل إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر

تمهيد

إن النهضة كهدف للمفكرين العرب لم يعرف إلا بعد أن وجدوا أنفسهم في مقارنة مع الغرب المتقدم، وكانت الصدمة الأولى هي حملة نابليون على مصر، حيث بدأت بعدها البعثات العلمية لأغراض دفاعية إلا أنها أوجبت تلك المقارنة، وأدركوا حينها ما تسبب به الحكم العثماني من تخلف كان بقاءه مرهونا باستمراره نتيجة عزله الوطن العربي عن العالم المتسارع في تقدمه، كما أدى ضعفه إلى دخول المستعمر الغربي، فظهرت تيارات إصلاحية تعددت مدلولات مفهوم النهضة بتعددها وتعدد شخصياتها، كما أن النهضة لم تكن شيئا متحققا يمكن وصفه، فكانت العودة إلى نقاء الإسلام الأول ورفض البدع، هو سبيل النهضة عند التيارات الدينية، كما عادت التيارات القومية إلى القواسم المشتركة بين العرب، لأن سبيل النهضة هو التوحد، وكان الغرب عائقا للنهضة لدى الرؤيتين، إما لما يحمله من فكر مادي يتعارض مع القيم العربية الإسلامية، أو لأنه يسعى إلى تفرقتنا.

إلا أن التيارات العلمية رأت أن التفوق الغربي مرجعه تقدمه العلمي لذلك كان الاهتمام بالعلم هو سبيل النهضة، وكان النموذج الغربي للنهضة هو النموذج الأمثل نتيجة لانبهاره بما تحقق في الغرب من طفرات علمية دانت له بها قيادة العالم، بل ورأى رواد التيار العلمي أن هناك تشابهاً بين ما نمر به اليوم وبين ما مرت به النهضة الغربية في مراحل نشأتها، وإن كان اتفاقهم ذلك

لا يخلو من بعض الفروقات؛ من حيث ما الذي نأخذه من الغرب، وما نرفضه، إلا أنهم اتفقوا على مقومات أساسية للنهضة، كانت هي أيضا مستقاة من النموذج الغربي.

وكانت العلوم التطبيقية والمنهج العلمي بصفة عامة، وما يحققه من نتائج، بل وفي وقت قصير نسبيا مقارنة ببقية المناهج، ومنها الترف والحرية من تبعية الفكر السائد، ومن تبعية الغير التي تفرضها حاجتنا له، ومن عدالة اجتماعية، ولكن يجب أن لا نحصره في الجامعات والمعامل العلمية، بل يقتحم مجال الحياة العامة لتكون ثقافتنا علمية، ونحل مشاكلنا الاجتماعية وفقا للمنهج العلمي، حين نربط الأحداث بأسبابها، والأخذ بالعلوم الطبيعية والمنهج العلمي، وجعله عنصرا فعالا في حياتنا، يحتاج إلى حرية وإن كان من العسير فصل مكوناتها أو تحديد أيها له الصدارة عن غيره، ولكن يمكن الاتفاق على أن الحرية شرط أساسي لأي نهضة، وأي حضارة، كما أنها نتيجة من نتائجها ومقياس من مقاييسها، فبوجود الحرية تتحقق النهضة، واستمرار تلك النهضة مرتبط بدوام تلك الحرية، إلا أن الحرية الفكرية كانت هي مدار معظم حديث رواد التيار العلمي، وذلك لأن وجود حرية للفكر هو ما يدفع المجتمع إلى تغيير نمطه الثقافي، ويتغير تبعا له كل أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية، ولذلك اقترن مفهوم الحرية بالمعرفة أو العقل.

أولاً: مفهوم النهضة

أ. النهضة لغة واصطلاحا

يعتبر مفهوم النهضة حديث التداول في الفكر العربي، وبالعودة إلى القواميس العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي نَهَضَ، ومصدره وما يشتق منه أنهضه فانتهض واستنهضه، أي أمره بالنهوض لأمر ما، والنهوض البراح من المكان، وتناهض القوم في الحرب، إذا نهض كل فريق إلى صاحبه. وبالتالي

تعد العودة إلى المعاجم العربية غير مجدية في هذا الشأن، إذ إن قواميس اللغات الأوروبية هي التي تسجل تاريخ استعمال الكلمات وتاريخ الانتقال بها من معنى إلى معنى، أما القواميس العربية فلم تدخلها الحياة بعد فالكلمات فيها بلا زمان.

ولذلك عندما نستخدم مفهوم النهضة اليوم فإننا نستعيد به دلالات كانت تشير إليها الكلمة الأوروبية Renaissance وقد استخدم الأوروبيون هذه الكلمة للدلالة على فترة محددة من تاريخ أوروبا، وما عرفته تلك الفترة من تحولات سياسية واقتصادية، وما واكب هذه التحولات من اتجاهات مجددة في مجالات الدين والعلم والفلسفة والفنون، وغالبا ما يراد الإشارة بلفظ النهضة إلى حالة انبعاث أو انتعاش كما في اللغة الفرنسية، كما تعني النهضة أيضا عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظهور، وهذه الدلالات استخدمها الأوروبيون للدلالة على فترة محددة من تاريخهم. لذلك تطلق كلمة النهضة على الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا، وكانت تعرف باسم الإحياء Restituto لأنها أحيت التراث اليوناني وانفتحت على ما به حتى ولو خالف الإيمان أو الكنيسة، وقد تمثل ذلك في إحياء الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي، حيث أعيدت قراءة أرسطو بمنهج جديد.

وإن الحركتين اللتين عرفتهما أوروبا ونطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضة كانتا سواء تقريبا من حيث المساهمة والهدف؛ فقد استهدفت حركة الإصلاح البروتستانتي الحرية الدينية، بينما استهدفت النهضة الحرية الفنية، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية، ومن أجل ما نطلق عليه اسم الديمقراطية، ولقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا ونساء من القيود التي تكاثفت التقاليد والخرافة على فرضها خلال العصور الوسطى.

أما النهضة الشرقية العربية فنسميها بـذلك إخراجـا لهـا لمـا سـواها مـن نهضات الشرق، كنهضة اليابان والصين في الشرق الأدنى، وقد بـدأت النهـضة العربية منذ أكثر من مائـة عـام، في عهـد (محمـد علـي 1786 – 1877) عزيـز مصر، فهو أول من تنبه للخطر الحائق على جراء جموده على أسـاليب العمـران القديمة، وجعل نصب عينه حُـديا بـالغرب، في أسـاليبه الجديـدة، حتـى يتـأتى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه ويدفعه عنه ويستقل بنفسه، فمحمد علي هـو مؤسس النهضة العربية ليس بوادي النيل فحسب بل في الشام أيضا. وإن كـان هناك من يرجعها إلى هبوط الجـيش الفرنـسي بقيـادة (نـابليون) علـى شـواطئ الإسـكندرية وقـضائه علـى جيـوش المماليـك عـام 1798. باعتبـار أن وجـود المماليك في مصر كان هو العائق أمام النهـضة، لمـا فرضـوه مـن جمـود فكـري، وبالتالي كان اندحارهم أمام جيوش نابليون يمثل بداية النهضة العربية الحديثة.

والنهضة عموما هي عمل وفكر جماعي، فلا يمكن لأي إنسان مهمـا بلـغ من قدرات أن يقوم بنهـضة بمفـرده، بـل إن الفكـر النهـضوي، وكـل الأفكـار العظيمة، هي أفكار تتناقل وتنضج من جيل إلى جيل، لكـي تـستطيع أن تـصنع التغير المرجو، هذا ما تميزت به النهضة الغربية على سبيل المثال، أمـا في تـاريخ الفكر العربي والنهضة العربية فقد كانت النهضة في مجملها مجرد أعمال فرديـة، ولم تتصف حركاتها بالاتصال، وهذا أهم أسباب الركود والتـدهور. أضـف إلى ذلك أن سمة أطوار النهضة أن كل طور منها يتصف أو يصطبغ بـصبغة فكريـة ما، ويهيئ بيئة فكرية معينة، تتحقق من خلالها أغراض يضعها المفكرون نـصب أعينهم، ثم يأتي الطور الآخر مخالفا لما سبقه مكمـلا لـه في الوقـت ذاتـه، أمـا النهضة العربية، فقد كان كل مفكر يضع هـدفا خاصـا لا صـلة بينـه وبـين مـا سبقه، ولا يؤثر في اللاحق عليه، بل كانت البناءات الفكرية النهضوية، بناءات

مستقلة فكرية في أحسن الأحوال، أما في أسوئها، فقد كانت بناءات غير منسجمة متصارعة يهدم كل منها الآخر.

ب. النهضة مفهومها وتياراتها في الفكر العربي

على الرغم من شيوع مصطلح النهضة في الأدبيات الفكرية، فإننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق يقع الاتفاق عليه بين الباحثين والمفكرين، لذلك لا يجد الباحث حين يكتب عن النهضة العربية الحديثة أي تعريف أو وصف مقنع لمفهوم النهضة، ولكن السمة البارزة لما يُكتب عن النهضة هو الطابع الأيديولوجي ؛ أي الانخراط في حركية النهضة، والسعي لأن تكون محققة للمطالب المختلفة، مما أدى غلى تحميلها أكثر مما تتحمل، لذلك بدت وكأنها تحصيل حاصل، وليست اختيارا يتطلب قدرا من البعد التنظيري، لتحديد وجهتها، ومتطلباتها، ونسبة من الموضوعية تُمكّن من تركيز هذا الاختيار وعقلنته.

وتتضح هذه السمة لدى الرواد الأوائل بخصوص المصطلح ودلالاته، فقد استعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للتعبير عن ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى، عدة عبارات، مثل الترقي والشخوص يقابله الهبوط والتمدن، ثم مع الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات، مثل التقدم والارتقاء، ومعها أصبح الحديث عن بذور نهضة جديدة، وعن مرادف لها هو اليقظة العربية، وتتضمن كل هذه العبارات دلالة التحرك بضروبه المختلفة من أسفل إلى أعلى، أو من طور إلى أخر ومن حالة إلى أخرى، وقد تكيّف مضمون النهضة منذ بدايته وتحددت طبيعته فيما يمكن إيجازه في ضرورة تحقيق الندية، ذلك ما جعل دلالة الحركة التي تتضمنها اليقظة العربية أو النهضة الحديثة، أنها حركة تركز على الحاضر والمستقبل، ولا تستلزم حركة ضمن الماضي، وإعادة تفسير التاريخ على ضوء الإشكاليات المستجدة.

ولذلك فمصطلح النهضة لم يكن الوحيد الذي صيغ للتعبير عن الطموح الذي راود البلاد العربية والإسلامية منذ ما يناهز القرنين من الزمن، فقد ظهرت في القرن العشرين مصطلحات أخرى للتعبير عن الرغبة نفسها، في التغير الإيجابي، فهناك مصطلحات قريبة للنهضة، مثل اليقظة والانبعاث والمدنية، وهناك مصطلحات تحكمت فيها السياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين بعد الحربين العالميتين، حين انتشرت أيديولوجيا التحرر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، وانتشار أفكار الاشتراكية، وظهور مصطلح الثورة، إذ أصبح المطلوب في البلاد العربية هو الثورة والنمو والتقدم، بدل أن كان المطلوب هو النهضة.

ولا يمكن إغفال ما يُسمى التجديد، فهو لفظ قد ارتبط أيضا بما تمر به الأمة، وذلك لأن التجديد دعوة مستمرة للإصلاح، وسعي دائم نحو الأفضل، وهو سمة من سمات التواصل الحضاري بين الثقافات والأمم، وإذا كان التجديد هو عنوان الإصلاح، فإن الحاجة إليه تكون أكثر إلحاحا إبان الأزمات والنكسات في تاريخ الأمم والحضارات. ولقد كان مصطلح التجديد أكثر شيوعا وخاصة في أوساط تيارات الإصلاح الديني لارتباطه من الناحية اللفظية بالسياق الديني، إذ أن هدف تيارات الإصلاح الديني ليس هو إصلاح الدين بالمعنى الحرفي للجملة، لأن الدين لا يتعرض للفساد لكي يتم إصلاحه، بل المقصود هو أن الدين يُهمل ويُنسى مما يدعو إلى تجديده في نفوس الناس، وإن كان لفظ التجديد أيضا ينطوي على معنى التصدع لما يراد تجديده وهو أيضا لا ينطبق على الدين، ولعل المقصود هو الفكر الديني وليس أساسات الدين نفسه وبذلك يكون لفظ الإصلاح هو أيضا لفظ مقبول، إلا أن لفظ التجديد مرتبط بحديث الرسول ﷺ «إن الله يبعث في هذه الأمة كل مائة عام من يُجدد لها دينها».

ويعتبر مفهوما الحداثة والعصرنة من أكثر المصطلحات استخداما لدى التيارات المتأثرة بالغرب، دون أن يوضع لهما معنى محدداً لأن الحداثة أمر نسبي ومتجدد دائما لا يمكن الإمساك به وتحديده مرة واحدة وإلى الأبد، إضافة إلى أن حياة الإنسان الخارجية أو الظاهرية والقيم والسلوك والمشاعر الإنسانية التي تحتاج إلى سبر وتحليل لا يتيسران بسهولة. بل وقد يدخل مفهوم الحداثة في حتمية تاريخية حين يعتبرون أن التطور البشري هو مجموعة من الحلقات، آخرها ما نسميه بالمعاصرة، وهي حلقة مترتبة على حلقة سابقة تسمى بالحداثة، وهي تعني دخول المجتمع في نمط جديد من الحياة يستلزمه ما جرى في العالم من تطورات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية، والحداثة والمعاصرة خطوتان في مرحلة واحدة من مراحل الإنسانية، بدأت مع الصور الحديثة ولا نعرف ما هي الخطوة الأخرى في هذه المرحلة. إلا أن معنى الحداثة وفقا للمنظور العلمي هي المشاركة والمساهمة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم، فالإنسانية مرت بمراحل عدة إلى أن وصلت إل نهوض حضارة العلم والتكنولوجيا.

ولا يمنع ذلك أن يكون لها وجوه متعددة، فهي تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر والاستقلال الوطني، وقد تأخذ شكل التنمية عبر التخطيط الاقتصادي، وقد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع عناصر ثقافة العصر، أو تكون بإعداد البنى التحتية الأساسية لقيام المجتمع الحديث، وتأخذ شكل اقتباس أسباب الحضارة الراهنة ومظاهرها، دون أن يكون هذا العامل أو ذاك كافيا وحده لإتمام عملية التحديث. أي أن الحداثة لا تقتصر على جانب دون آخر فهي تشمل التقدم المادي المتمثل في الازدهار الصناعي والعمراني، كما تشمل التقدم الفكري والتقدم القيمي في جوانبه الأخلاقية والاجتماعية،

والجدير بالذكر أن كافة أنواع التقدم يجب أن تسير بشكل متوافق أو بخطوط متوازية، بحيث لا يكون التقدم في مجال دون الآخر.

إلا أن أول ما يحدد معالم المجتمع الحديث هو العلم والتكنولوجيا، لأنهما يعتبران العامل الأساسي المحدد لهذا المجتمع، كما إن ما يميز المجتمع الحديث هو ظهور أنظمة اقتصادية جديدة، وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بتلك الأنظمة، فالتطور العلمي والتكنولوجيا ساهما في ظهور النظام الرأسمالي على أنقاض نظم أخرى كالنظام الإقطاعي، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تقدم الصناعة وتوفر المزيد من السلع وارتفاع مستوى الدخل القومي، وأيضاً تعتبر طبيعة الأنظمة السياسية من معالم المجتمع الحديث ومن صفاته أنه نظام سلطة الشعب وكذلك الوعي السياسي عند المواطنين، واعتناقهم لنظريات وفلسفات سياسية مستجدة، والصفة الأهم لهذه الأنظمة أنها ذات صبغة قومية. وهذا التصور يعتمد على نموذج النهضة الغربية في مراحلها المختلفة، ويحاول أن يجعل منه نموذجا مطلقا لكل نضهة أو حداثة، ولربما كانت الحجة في ذلك أن هذا النموذج ذو الصبغة الغربية يحقق نتائجه الفعالة في الغرب ويمكنه من السيطرة والتقدم على من سواه، وما يميزه عن غيره هو أنه نموذج الحضارة القائمة في هذا الوقت وليس نموذجا لحضارة سابقة نشأت في ظروف مغايرة تقوم على أسس لم تعد مجدية في الوقت الراهن.

ويتضح من تعدد الألفاظ التي تطلق كمرادف لمفهوم النهضة، إن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يشير إلى واقع متحقق، بل على واقع مأمول التحقيق؛ فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا، بل عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصوير الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة. كما يرجع تعدد ألفاظ النهضة إلى الخلاف على سبب

التعثر أو النكوص هل هي دينية أم علمية أو غير ذلك؟ والاختلاف في ذات الوقت على عوامل وأسباب النهضة هل هي كامنة في الماضي أو مستمدة من الحاضر أم مزيج بينهما، وذلك يرجع إلى الجهة التي ينظر منها كل تيار إلى المشروع النهضوي العربي.

وبعد توضيح دلالات المصطلحات التي ارتبطت بمفهوم النهضة، لابد من التوقف قليلا عند الوضع العربي المتدني الذي أوجب ظهور الفكر النهضوي العربي، والذي بدأ مع تدهور الحكم العثماني، فقد كان الوضع العربي إبان تلك الحقبة الطويلة نسبيا في مستوى متدن من الحركة الثقافية والنهوض الفكري، وذلك لسيادة النزعة التتريكية ولفقدان الدور القيادي العربي لقيادة الدولة والمجتمع، مما أثر في البناء العقلي العربي، حيث كثرت الخرافات والأساطير وغاب المنهج العقلاني، وساهم هذا الوضع في تسطيح العقل العربي على مستوى التفكير والتعامل مع الظواهر الطبيعية نتيجة الانغلاق على الذات والوقوف سلبيا تجاه الأخذ في التطور الفكري والثقافي، وخاصة أثناء التطور العلمي والفكري في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبسبب هذا التخلف بأنواعه المتنوعة الفكرية والثقافية، ولأن التواصل الفكري على مستوى الأمة شبه متجمد، مما أدى إلى خلق بلبلة فكرية واغتراب بين أبناء الأمة الواحدة، مما حفّز البعض من أبناء الأمة بعد أن تكونت في الأمة حركة جهادية تحريرية، فبدأت بوادر نهضة عربية فكرية وثقافية تدعو إلى إصلاح حال العرب ومهاجمة سياسة التتريك. وبهذا المعنى تكون النهضة قد بدأت من منطلق الشعور بالذات أمام الحكم التركي المتسلط الذي سلب العرب كافة أشكال المشاركة السياسية والفكرية بل والدينية أيضا، وبناء على ذلك تشكلت التيارات الإصلاحية كل حسب منطلقاته؛ إذ هناك من أعطى الأهمية للمشاركة الدينية ومنها من أعطى الأهمية للمشاركة السياسية أو الفكرية.

وقد عرف الفكر العربي عدة تيارات فكرية ساعية إلى إحداث نهضة عربية وقد بدأت النهضة العربية الإسلامية الحديثة بحركة الإصلاح الديني من داخل العلوم النقلية الأربعة، وتوجيه النص والتراث من الداخل نحو الواقع، لمواجهة تحديات العصر والاستعمار والهيمنة من الخارج، والقهر والتخلف من الداخل، وعاد المشروع الحضاري الإسلامي يحدد هدفه من جديد بعد هدفه الأول التوحيد في التصور والفتح في الأرض والعمران في المجتمع، وإعادة الفاعلية إلى التوحيد وتأكيد الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية والتقدم.

وذلك لأن التخلف الثقافي الذي تسبب به الحكم العثماني والاستعمار الخارجي شمل الجوانب الدينية أيضا، بل إن إضعاف الواعز الديني هو هدف تلك الهجمات، التي ترغب من خلاله في إبقاء جو الجهل والتخلف سائدا في العالم العربي، لكي تتحقق لها السيطرة عليه، وبالتالي يكون السبيل لمواجهة هذه المخاطر من وجهة نظر حركات الإصلاح الديني، هو تقوية الجانب الديني فلقد كانت نابعة من مشاعر الضيق والأسى، لما كان يغلب على المسلمين من الانحراف عن الإسلام الصحيح إلى الشعوذة والسحر خلافا لما كانوا عليه عند صدر الدعوة من صفاء العقيدة، وقد شمل أيضا ما ابتليت به الأمة من انحطاط حضاري، يبرز في الفقر وشيوع الأمية والتجزئة والفرقة واستبداد الحاكم وهجمات الاستعمار التي تتوالى بعد ضعف الخلافة العثمانية، ويواجه كل ذلك بضرورة استحضار الإسلام من قوة وعزيمة، وبذلك كان الدين الإسلامي معيارا معتمدا في تقويم الحكومات. ولقد أدى ذلك إلى إهمال مظاهر التخلف الأخرى فلم ينظر (محمد عبد الوهاب 1703 – 1792) مثلا كرائد من رواد الإصلاح الديني إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية، وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها والروح وحدها، فعنده أن العقيدة والروح هما الأساس، إن صلحا صلح كل شيء، وإن فسدا فسد كل شيء.

وعلى الرغم من ذلك فهناك من الشخصيات التي تنسب للإصلاح الديني لم تهمل الجوانب المادية وعلوم العصر على خلاف محمد عبد الوهاب، إذ يضاف إلى مقاومة الاستبداد السياسي من الحكام ومقاومة المحتل الغربي الاهتمام بالتربية والتعليم والاعتماد على العلم في تطوير مجالات العمل في سائر مجالات الحياة كأساس للنهضة، واستيعاب مطالب العصر الحديث في مواجهة المستعمر. ومن تلك الشخصيات (رفاعة الطهطاوي 1801 – 1873) و(محمد عبده 1842 – 1905) فعلى الرغم من أن الطهطاوي كان محملا بالثقافة التقليدية عندما رحل إلى باريس، إلا أنه استطاع فيما بعد توسيع إطار ثقافته، والوقوف على جوانب أوسع من التراث، حتى إذا ضم إليها الثقافة الغربية التي اغترف منها في رحلته، وخرج منها بثقافة جديدة تجمع بين الثقافتين التراثية العربية والغربية الحديثة.

ولقد لعبت حركات الإصلاح الديني إلى جانب دورها الأساسي دورا آخر أقترن به، حيث تبنت من خلال دعوتها الدينية التأكيد على الذات وإحياء اللغة العربية لارتباطها بالدين، وأهم أفكارها التي أثرت على الفكر القومي هو اعتبارها أن عزة الإسلام ارتبطت بعزة العرب، إذ لم يكن به عزة كالتي كانت له حينما كان العرب هم أصحاب السلطان وحملة الراية، وبذلك أكدت على مسئولية الجنس العربي. بل تعدى ذلك إلى تفسيرها جمود وضعف الدولة الإسلامية بتسرب عناصر غير عربية كالفرس والأتراك إلى الدولة الإسلامية وهؤلاء المسلمون من غير العرب ممن كانوا يؤمنون شفاهة وليس قلبا، هم السبب الرئيسي في انحلال الحضارة الإسلامية. ومن هذا ولدت الحركة القومية والتي نشأت كردة فعل على الاضطهاد العثماني، بل تعتبر الحركة القومية من أهم عوامل سقوط الإمبراطورية العثمانية، واندحارها من الوطن العربي، وإن كانت نشأت لإسقاط الخلافات العثمانية إلا أنها وقعت في مواجهة مع

الحضارة الغربية، المتمثلة في الخطر السياسي المتجسد في الاستعمار الأوروبي، وكذلك الخطر الحضاري المتمثل في الفلسفة الغربية المادية، إذ كانت ردة الفعل العربي إزاء تفوق الحضارة الغربية، وتقسيم الشرق إلى مناطق نفوذ، في أعنف قوة وهي القومية العربية.

والجدير بالذكر أن الإرساليات التبشيرية الغربية – الفرنسية والأمريكية – التي انتشرت في بلاد الشام، قد ساهمت بشكل فعال في تقوية النزعة القومية وانتشار الفكر القومي، وذلك عندما أنشأت العديد من الجمعيات العلمية والأدبية، فساهمت بذلك في نشر العلوم وانتشار المطبوعات وازدهار اللغة العربية، وكان معظم أعضائها من المسيحيين، إلا أن هذه الجمعيات استطاعت استقطاب أنصار لها من مختلف العقائد في بلاد الشام، فانتسب إليها الدروز والمسلمون ومختلف الفرق المسيحية، وبذلك استطاعت أن تجمع بين العقائد المتناحرة، ووحدت هذا الخليط في رابطة فعالة تعمل لتحقيق أهداف مشتركة، وهي العمل على تقدم البلاد على أساس الوحدة الوطنية، وقد أصبح الرابط الذي يؤلفهم هو اعتزازهم بالتراث العربي. وذلك لأن العرب كانوا يشعرون بأن أبرز عوامل ضعفهم وتخلفهم هو تبعثرهم وتشتتهم لذلك نزعوا نزوعا شديدا إلى لم شملهم وتعزيز الاتحاد بينهم. ولقد كانت الحركة القومية في بدايتها حركة سياسية تقوم على المطالبة بالحرية السياسية التي سلبها الحكم العثماني من الوطن العربي، والتحرر من الهيمنة الغربية الممثلة في الاستعمار العسكري لكافة أجزاء الوطن العربي، إلا أن اعتماد الحركة القومية على لم شمل العرب حول تراثهم حولها فيما بعد إلى حركة إصلاحية تقوم على استعادة التراث العربي كسبيل للنهضة الحديثة.

ولذلك نجد أن الدور الحاسم في تكوين نواة لليقظة العربية كان من خلال الإرساليات التبشيرية والبعثات العلمية للخارج وبما أن سفر الطهطاوي

وبعض رواد اليقظة العربية كان من البعثات التي أرسلها محمد علي إلى باريس من أجل تطوير الجيش، فهناك من يرى أن بداية العرب مع التحديث كانت عسكرية بالدرجة الأولى، إلا أن تحديث الجيش لم يكن ليتم دون تحديث جميع المؤسسات في الدولة ومرافق الحياة عموما، وقد شهد القرن التاسع عشر عدة محاولات عربية لتحديث الجيش قادت إلى تحديث تناول أكثر وجوه الحياة الاجتماعية. وكان طليعتها ما حدث بعد الحملة الفرنسية، إذ لابد من تغيير يُمكن من درء أي عدوان جديد، وهو ما أدركه محمد علي بضرورة نقل بلاده من الجمود إلى العيش بمستوى العصر وبالاقتباس من الحضارة الأوروبية، إلا أنه حصر ذلك الاقتباس في المجال العسكري ليؤمن الدولة ضد الأطماع الأوروبية. ورغم ذلك بدأ المجتمع يتطور وبرزت حركة يقظة فكرية تقدمها أعضاء البعثات أمثال الطهطاوي ومحمد عبده .

ولقد أفرز هذا الاحتكاك بالغرب من خلال البعثات العلمية، ما يعرف بالتيارات العلمية، التي ترى أنه لا نهضة لأي أمة سوى النهضة العلمية، فإذا وجدت جاءت سائر النهضات من سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية آخذ بعضها ببعض، وإذا قلنا أن أمة نهضت علميا، كفينا تعداد سائر مظاهر نهوضها، لأن العلم هو المفتاح، وبه وحده الدخول إلى البناء، وكل نهضة لا يكون العلم ظهيرها، ما هي إلا ساعة وتضمحل. ولذلك فقد كان المؤمّل من خلال المشروع التحديثي العلماني الشامل، أي التحديث في الإطار المادي، أن يعرف الإنسان قوانين الضرورة والقوانين الطبيعية، ويتحكم فيها، ويوظفها لصالحه، فتزداد سعادته وفرديته وخصوصيته. وعلى الرغم من التركيز على الجوانب المادية إلا أن التيار العلمي أقر بأن للنهضة جانبين، **الجانب الأول** إنساني، يتعلق بأهمية الفرد ودوره في المجتمع، أما **الجانب الثاني** فهو مادي،

متمثل في سيطرة الإنسان على الطبيعية لكي تحقق له السعادة، وذلك من خلال التوجه إليها لمعرفة قوانينها والتحكم في ظواهرها، وتسخيرها لمصلحته[1].

ثانياً: الاتصال بالغرب. وتطور الحياة الفكرية في العالم العربي مطلع القرن التاسع عشر وظهور الحركات الإصلاحية

لقد امتاز القرن التاسع عشر، بظهور تغيرات متلاحقة، وبظهور كثير من الأحداث السياسية التي غيرت كثيراً من الأوضاع التي كانت سائدة في العالم العربي، حيث ظهر الاستعمار العسكري الغربي لكثير من البلاد العربية. وفي مقابل ذلك ظهرت حركة الإصلاح التي قام بها (محمد علي 1829م) ومن بعده أسرته في مصر والتي ينظر إليها على أنها البداية في انفتاح الفكر العربي على الحضارة الغربية، كما شهد هذا القرن أيضا ظهور حركة التنظيمات العثمانية التي أدخلت عدداً من الشرائع والقوانين العلمانية بالإضافة إلى ظهور غزو ثقافي غربي ونهضة فكرية اتخذت اتجاهات عديدة في الدين والسياسة والحياة الاجتماعية والعلم والأدب ويمكننا أن نوجز بعض العوامل التي ساهمت في تشكيل الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر وهي:

أ. حملة نابليون بونابرت على مصر

شكلت الحملة العسكرية التي قادها بونابرت على مصر أول اتصال مباشر بين العالمين الغربي والعربي على نطاق واسع فقد رافق بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا. وجلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية. ولما استقر

(1) لمزيد من التفصيل أنظر: عبد الله علي عمران – التيار العلمي في الفكر العربي– رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة عمر المختار، الجماهيرية الليبية، 2008 م، ص48 – 57.

به المقام في مصر أنشأ الدواوين وغرضه تعويد أعيان مصر على نظم المجالس الشورية وأساليب الحكم.

كما أسس مجمعاً علمياً على غرار المجمع الفرنسي، للدراسة والبحث في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ. وكان المجلس مؤلفا من ثمانية وأربعين عضواً موزعين على أربعة أقسام هي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الآداب والفنون، الاقتصاد السياسي وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً، وأقام مسرحاً للتمثيل وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية هما (Le Decade Egyptien) وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري، وتصدر كل عشرة أيام مرة و(de corrier d, Egypte) والناطقة بلسان السلطان، وكانت تصدر مرة كل أربعة أيام، كما أصدر جريدة التنبيه لنشر بياناته على الناس.

وأمام ما تقدم يمكن القول إن الفرنسيين حاولوا أن ينشروا أساليب المدنية الحديثة وأسبابها في الشرق، فعملوا على إشعال الثورة الصناعية والفنية فيها، وقد تأثر بهم عدد من الشعوب العربية على شواطئ البحر المتوسط مستفيدين منهم في الأمور العلمية والبلدية والصحية. ولا يمكن إنكار الدور الفرنسي كعامل محرك في تغيير أوضاع العالم العربي الأفضل إلا أنه من المهم الإشارة إلى أن أغراض هذه الحملة كانت استعمارية وجميع مؤسساتهم كانت وسيلة لجباية الأموال أكثر منها لفائدة البلاد.

ب. إصلاحات محمد علي في مصر ومحمد باي في تونس

لقد أراد (محمد علي) الاستفادة من التجربة الأوروبية وذلك عندما عاين تفاعلاتها الثقافية الأولى التي ترتبت على غزو بونابرت لمصر. فشرع في حركة التحديث بدعوة الضباط الفرنسيين وغيرهم من أهل أوروبا لتدريب جيشه كما عمل (محمد علي) على تحسين أموال دولته، وانشأ الكثير من المعاهد والمدارس وأرسل عدداً من شباب مصر إلى أوروبا ليتعلموا فيعلموا في مدارس مصر

ومعاهدها ومرافقها وقد دخلت مصر في عهده طوراً حضارياً حديثاً سبقت الدولة العثمانية. وكان له أثر غير يسير في نمو الوعي في مصر وبلاد العرب الأخرى فكان القطر المصري محط أنظار سائر الأقطار العربية وأهلها.

ففي عام (1809م) فتح (محمد علي) الباب لأولى بعثاته إلى إيطاليا وحتى عام (1818م) تم إيفاد 28 طالباً درسوا العلوم العسكرية وبناء السفن والطباعة وفنون الهندسة. واستمرت البعثات المصرية إلى فرنسا وغيرها من الأقطار الأوروبية لدراسة مختلف العلوم التطبيقية والنظرية. وسار خلفاء (محمد علي) على النهج نفسه، فاستعان (عباس 1874) بالإنجليز وأخذ النفوذ الفرنسي يقف تدريجياً حتى إذا ما تولى إسماعيل (1879م) عرش الخديوية استأنف البعثات العلمية إلى فرنسا فتجاوزت مائة وعشرين مبعوثاً. وكانت هذه البعثات العلمية من العوامل المهمة في الانفتاح على حضارة الغرب وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية الغربية إلى اللغة الغربية. وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي وخلفاه على النمط الأوروبي.

ولعل من أبرز رواد هذه الحركة، الذي كان له دور كبير في نمو الوعي الفكري. (رفاعة رافع الطهطاوي 1873م) الذي أيد مسيرة (محمد علي) في التحديث ورأى ضرورة إدخال العلوم العصرية في المدارس المحلية فقط نادى بضرورة إحياء اللغة العربية وآدابها حتى تتسع للمعارف الأوروبية التي دفعت بالغرب إلى ميدان الرقي والازدهار وفي هذا الصدد يقول: إن سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج مجهولة بالكلية عندنا ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن الشيء.

لذلك دعا للأخذ من الحضارة الغربية والوقوف في وجه من يرفضون ذلك معللاً ذلك بأن أوروبا نفسها استفادت في نهضتها من الحضارة الإسلامية فيما سبق. فيقول: إن الذين يرفضون الأخذ من أوروبا بحجة رفض الاستيراد

للعلوم الأجنبية واهمون، إن الحضارة دورات وأطوار وإن العلوم كانت إسلامية في دورة من دوراتها فأخذتها أوروبا وطورتها وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليهم كما تتلمذوا على أسلافنا.

لقد أراد الطهطاوي الاستفادة من الحضارة الغربية ولم يكتف بما دونه عنها في رحلته في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز). ولذلك ظهرت كتبه (المرشد الأمين للبنات والبنين) و(مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية). فقد نادى في كتبه هذه إلى ضرورة الإصلاح والتحديث. لذلك كان خير عون (لمحمد علي) في مسيرته الإصلاحية في مصر بالإضافة إلى الطهطاوي. كان من رواد بعثات محمد علي: الشيخ (علي مبارك 1886م) الذي كان له الفضل في إنشاء دار العلوم في مصر وهو مؤلف كتاب (الخطط التوفيقية) في عشرين مجلداً. وساهم في إنشاء دار الكتب المصرية. بالإضافة إلى عدد كبير من المصلحين والمفكرين الذين يطول الحديث عن ذكرهم.

لقد كان للنجاحات التي حققها (محمد علي) في مصر أصداء في بعض أقطار العالم العربي. ففي تونس بدأت محاولات الإصلاح والتحديث في خط شبه مواز لما كان يدور في مصر. فقد كان (الباي أحمد) معجباً ومتأثراً بتجربة (محمد علي) وقد بدأ عهده بإصلاح الجيش وبنائه بناءً حديثاً مدعماً بتعليم متطور. فأسس كلية الهندسة (البوليتكنيك) سنة (1838م) وكان قصده تخريج ضباط مهندسين. وكان المدرسون بعضهم من العرب وأكثرهم من الأجانب والفرنسيين على وجه الخصوص. وقد عمل على تطوير الصناعة وخاصة الصناعة الحربية. حيث شهدت في عهده إقامة مصانع متعددة للأسلحة والذخيرة. كما أنشأ مصانع الجلود والنسيج وغيرها وأسس البحرية التونسية وجعل لها مرفأ مناسباً. واتخذ الباي بعد ذلك العديد من الخطوات الاستقلالية في علاقته مع الدولة العثمانية ومع الدول الأوروبية.

لكن تجربة الإصلاح الكبرى في تونس كانت عندما تولى (خير الدين التونسي 1810-1899م) منصب وزير أول للدولة فقد كان لأفكاره وأعماله الإصلاحية والتحديثية شأن كبير. فلقد اتبع إضافة إلى وقوفه على تجربة (الباي أحمد) وإفادته منها أن يزور فرنسا في مهمة دبلوماسية وأن يقضي عدة سنوات فيها... وهنا استطاع (التونسي) أن يقارن بين أوضاع بلاده وما كانت عليه فرنسا من تقدم. لذلك عقد العزم على تحديث بلاده والنهوض بها على غرار النموذج الفرنسي داعياً إلى الاستفادة من ثقافة الغرب ونهضته كما فعل (الطهطاوي) في مصر. وقد دون (خير الدين التونسي) أفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير (أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي جمع مادته أثناء إقامته في أوروبا. فخير الدين يرى كما الطهطاوي بأنه لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس في حزبنا، فالدنيا بصورة عامة بلدة ممتدة تسكنها أمم متعددة، وحاجة بعضهم لبعض متأكدة لذلك عمل على تطبيق برنامجه السياسي من خلال منصبه كوزير أول واتخذ العديد من الإجراءات الإصلاحية. منها إصلاح الجهاز الإداري وتحديثه بالإضافة إلى إصلاح نظام الضرائب وعمل على تشجيع الزراعة وتطويرها كما أهتم بشكل خاص بتأمين الاستقرار والأمن ومنع التعديات على الحقوق لأنها من شروط الأزمة لإطلاق مسيرة النهوض والحفاظ على حرية المواطنين فكان ينشد أن يحقق في بلاده ما شاهده في أوروبا من احترام لحرية المواطن. فيذكر أنه وضع صندوقاً خاصاً بشكاوى المواطنين في إحدى الساحات العامة.

كما أولى (خير الدين التونسي) اهتماماً كبيراً بالتعليم. فاهتم بتنظيم التعليم في جامعة الزيتونة وحاول تطويرها وتحديثها لتكون إلى جانب المدرسة (الصادقية) التي أنشأها على النظام الحديث واهتم بالمكتبات فأسس مكتبة عامة

إلى جانب عنايته بالصحافة والكتابة عموماً وغير ذلك كثير مما جعل الكثيرين يصطلحون على تسميته بأبي النهضة التونسية.

هكذا كان لحركة التحديث في مصر وتونس أثر في تطور الفكر العربي ولا سيما في إبرازها لرواد كبار للنهضة العربية أمثال (الطهطاوي) و(خير الدين التونسي). فقد كان لتراثهما الفكري أثر كبير في تشكيل الوعي الفكري فيمن جاء بعدهم من مصلحين ومجددين.

ج. التعليم الأجنبي وحركة الإرساليات التبشيرية في العالم العربي

قد حاول الاستعمار الغربي وأعداء الإسلام في كل مكان نزلوا فيه أن يؤسسوا المدارس التي اعتقدوا أنهم من خلالها يستطيعون بث أفكارهم بين أبناء الشعوب الإسلامية وهدفهم صبغ أبناء المسلمين بصبغة أوروبية الفكر وقد كانت هذه المدارس في بعض البلاد الإسلامية أقدم منها في البلاد الأخرى تبعاً لتقدم النفوذ الأوروبي في بعض البلاد وتأخره في البلاد الأخرى.

ففي العصر الحديث وجدت أوروبا لها ركائز في الشام وهم المارونية وكثر توافد الإنجيليين منذ سنة (1838م) للدعوة إلى البروتستانتية وأسسوا مطبعة عربية كانت لهم في مالطة أولاً يطبعون عليها الأناجيل بلغات مختلفة لنشرها في الشرق. ثم سار على نهجهم اليسوعيون من الطوائف الكاثوليكية وأنشأوا مطبعة لهم.

وانتشرت في منتصف القرن التاسع عشر – كما يقول (جب H.A.R. GIBB 1950م) شبكة واسعة من المدارس في معظم البلاد الإسلامية، انتشرت في كل من تركيا وسورية ومصر ويرجع ذلك إلى جهود جمعيات تبشيرية مسيحية مختلفة. ولعل أكثرها عدداً المدارس الفرنسية الكاثوليكية والعلمانية ثم تأتي بعدها المدارس الأمريكية وغيرها. واستطاعت هذه المدارس أن تعمل بكل حرية في مصر وبلاد الشام نظراً للتسامح الذي اتسمت به سياسة (محمد علي).

ومن الملاحظ في تاريخ التعليم الأجنبي في مصر أن تقاطر الإرساليات الدينية كان متوافقاً في دولة (محمد علي) مع تناقص عدد من المدارس الحديثة التي أنشأها. ففي خلال قرن من حكم أسرة (محمد علي) وفدت إلى مصر ثلاث وعشرون إرسالية نسائية كاثوليكية وحوالي هذا القدر من إرساليات الرجال فتنوعت هذه الجاليات كما تنوعت مدارسها وكان أقدمها علاقة بمصر هيئة (الفرنسيسكان) التي تأسست عام (1209م) ومنذ عام (1855م) بدأت الإرساليات البروتستانتية الأمريكية إنشاء أولى مدارسها بالقاهرة وأخذت مدارسها تتزايد حتى بلغت في عام (1896م) حوالي مائة وثمانية وستين أو تسعة وستين مدرسة تابعة للإرسالية مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ولم يأت عام (1875م) حتى كانت هناك 38 مدرسة كاثوليكية. وكان من الطبيعي أن يزداد عدد هذه المدارس الأجنبية في ظل الاحتلال خاصة الإنجليزية منها.

وتلتزم هذه المدارس بلوائح وقوانين معينة – فهي لا تحيد عن مناهجها وسياستها التعليمية التي تستمدها من الدولة أو الهيئة التابعة لها كما ترتبط بامتحاناتها العامة. فالمدارس الإنجليزية مثلاً كانت مرتبطة بهيئة (اكسفورد) و(كمبردج) بهيئة لندن وكان الغرض من ذلك حصول الطالب على الشهادة التي تمنحها الهيئة للالتحاق بالجامعات الأجنبية التابعة لها.

وقد أدى ارتباط هذه الشهادات والحصول على الوظائف في الدولة بالأهالي إلى إلحاق أبنائهم في هذا النوع من التعليم وتفضيله على التعليم الأهلي والحكومي. فضلاً عن وجود العلم الأوروبي في الدولة وقلم الترجمة والمحاكم المختلطة التي ساعدت على تحقيق النجاح لهذا التعليم.

وإننا إذا نظرنا إلى دور هذه المدارس نجدها قد ساهمت في تطور المستوى التعليمي والثقافي. وذلك لاستخدامها للأساليب الحديثة في التعليم على النمط الأوروبي فلها يرجع الفضل في تأسيس الكثير من الجامعات في البلاد العربية

التي خرجت كثيراً من الأطباء والعلماء في كل حقل لا سيما العلوم التطبيقية... ورغم ذلك لا يمكننا أن نتجاهل أغراضها الاستعمارية فقد عملت على تغريب المسلمين في محاولة لمسح هويتهم الثقافية.

لذلك لم يكن غريباً أن نجد في المنزل الواحد الأم ذات ثقافة أمريكية والأب ذا ثقافة عربية. والبنت ذات ثقافة فرنسية. وكان هذا التعليم السر الأول في هذه الفرقة التي نحسها في ديارنا. فقد استخدمت مناهجه التربوية كعلمانية وسيلة لتجريد الطالب من هويته باسم الليبرالية والتسامح فمن الصعب فصل التبشير عن الاستعمار وعن العنصر الاقتصادي إذ كل منهما متممٌ للآخر في تحقيق مطامع الدول الغربية.

وفي هذا الصدد يمكن أن نستدل بأقوال بعض المستشرقين والمبشرين أنفسهم.. فيقول (جب) عن هذه المدارس إنها ربت في التلاميذ خروجاً على الأنظمة الاجتماعية وعلى السياسة إلى حد ما في أوطانهم الأصلية وبإضعافها من هذه الوجوه سلطان النزعة الإسلامية القديمة على التلاميذ أدخلت في بناء المجتمع الإسلامي أداة مهمة، وقطعت بعض الأواصر التي تحفظ تماسكه وأصبح الشباب الإسلامي كما يقول (بايرد رودج) في المدن الكبيرة يشربون الخمر ويقرءون الصحف أكثر مما يتلون القرآن، ولا يعنون عناية ظاهرة بالنظم القديمة. وبهذا يتضح أن الأهداف التي يضعها المستشرقون من وراء جهودهم والتي يعمل رجال التعليم على تحقيقها في البلاد العربية هي بالدرجة الأولى أهداف استعمارية تبشيرية، والتي وضحها أخيراً الدكتور (نيبروز Neprose) رئيس الجامعة الأمريكية بلبنان بقوله: إنه يجب تحويل المسلمين إلى نصارى.

وقد صرح بذلك المهتمون بالتبشير كما في قول روجر لانون أنه يجب انتهاز هذه الفرصة وأنها لو ضاعت فلن تعود وإن مما يساعد على التبشير مع الاستعمار أن الشباب الذي كان متمسكاً بالدين في الماضي بدأ كما حصل

للشباب الذين جندوا في الجيوش الأجنبية يشرب الخمر ويترك الصلاة ولا يصوم رمضان. كل ذلك مع ثورة فكرية تقربه من الغرب وتبعده عن الإسلام وأحكامه... فعلى المبشرين أن يستغلوا هذه الحالة الجديدة إلى جهة المسيح. والأقوال كثيرة من قبل المبشرين أنفسهم عن أغراضهم من التعليم الأجنبي مدعماً بالإرساليات التبشيرية وربما كان هذا ما دفع بكثير من أبناء المسلمين في العصر الحديث متأثرين بأفكار التعليم الأجنبي إلى تبني كثير من الاتجاهات العلمانية الإلحادية.

ففي مصر على سبيل المثال نجد أنه مع تزايد نفوذ الإنجليز ولا سيما بعد الاحتلال 1882م اتضح من خلال البرامج المتبعة في نظم التعليم أن من أهدافه تغريب العقلية المصرية وعزلها عن تراثها وذلك عن طريق انتقاء طلابها من الطبقة البرجوازية والأرستقراطية دون الفقراء الأمر الذي حال بين طلاب المدارس الإنجليزية وبين انتمائهم للوطن وشعورهم بقضايا المجتمع وأضعف من سلطانها على الحياة الثقافية في مصر.

جعل اللغة الإنجليزية لغة التعليم لا في مدارسها فحسب بل في سائر المدارس النظامية المصرية – الابتدائية والثانوية – وذلك لإضعاف اللغة العربية لدى الطلاب وبالتالي صرفهم عن مطالعة نتاج لغتهم الأصلية. رفض أية رقابة من قبل الحكومة أو رجال الدين على المدارس الأجنبية بعامة والإنجليزية بخاصة، وبرامجها التعليمية وذلك ليتسنى لهم وضع ما يخدم أغراضهم.

وفي المغرب العربي أيضا سارت فرنسا على نفس النهج الاستعماري فقد عملت على محاربة التعليم عموماً وتعليم العربية بوجه خاص. فقد كانت المدارس الفرنسية ومدارس الإرساليات التبشيرية في الجزائر ترتكز على تاريخ فرنسا وحضارتها وعظمة جيوشها. كما قامت بفرض اللغة الفرنسية على الطلاب بدلاً من اللغة العربية. وفي المغرب قامت الحماية الفرنسية بإقفال عدد

كبير من المدارس الأهلية. وقامت بمحاربة التعليم وذلك في جامعة القرويين وفروعها في مراكش ومكناس وطنجة ووجدة وعلى كل المؤدبين القرآنيين. وعملت على تكثيف الدعايات التبشيرية والمحاولات لنشر المسيحية في الأوساط المغربية عن طريق وسائل ملتوية أسسها (دوفوكو) بتربية اللقطاء والبؤساء كسبيل لاستدراجهم إلى المسيحية.

ومما تقدم يمكن القول إن هذا النوع من التعليم غير من وجهة الحياة الفكرية في العالم العربي فقد كان هذا التعليم على النمط الحديث، إلا إنه كان يخدم أغراضاً خاصة منها ما هو استعماري ومنها ما هو ديني ومن هنا تكمن خطورته على المجتمعات الإسلامية ذلك أنه استطاع خلق شرائح فكرية موالية للفكر الغربي وثقافته المادية الإلحادية.

د. الطباعة

لقد ساهمت المطبعة في تطور الحياة الفكرية في العالم العربي فقد أنشئت المطبعة الأولى بلبنان في (دير قزحيا) سنة (1601م) وتلتها مطبعة دير (مار يوحنا بالشوير) سنة (1733م). وفي عام (1751م) تأسست مطبعة القديس (جاورجيوس) للروم الأرثوذكس وأنشئت المطبعة الوطنية السورية عام 1857 لصاحبها خليل الخوري (1907م) في بيروت. ثم أنشئت مطبعة المعارف لصاحبها بطرس البستاني (1883م) أسست في بيروت سنة (1867م) وهي التي أتحفت العالم العربي بكثير من الأعمال الهامة.

أما في مصر فكانت أول مطبعة عربية دخلت البلاد مع الحملة الفرنسية عام (1798م) وكانت تسمى المطبعة الأهلية.. ثم بعد ذلك أنشئت في عهد (محمد علي) المطبعة الأهلية عام (1821م) في بولاق. ثم أنشئت المطبعة الأهلية القبطية في القاهرة (1860م)، ثم تأسست مطبعة وادي النيل لصاحبها (أبو السعود عبد الله 1878م) أحد طلبة (رفاعة الطهطاوي) عام (1896م)، ومطبعة

الجوائب لصاحبها (أحمد فارس الشدياق) (1888م) والمطبعة الشرقية لصاحبها إبراهيم النجار 1864.

لقد ساهمت هذه المطابع في نشر العديد من الكتب والمؤلفات العربية القديمة وإحياء التراث العربي مما كان له دور في تطور الحياة الفكرية وعامل من عوامل النهضة العربية.

هـ. الإستشراق

لقد كان لظهور حركة الاستشراق أثر في تطور الحركة الفكرية في العالم العربي، حيث إن الكثير من المستشرقين قد عملوا على ترجمة الكثير من التراث الإسلامي وتحقيقه والذي كان مُهملاً ويعود اهتمام الأوروبيين بالإنتاج الفكري العربي الإسلامي إلى العهود الإسلامية الأولى. وأخذ هذا الاهتمام يزداد مع الزمن فكان من العوامل الرئيسية في نهضة أوروبا العلمية والأدبية في مطلع العصر الحديث. وتولت الكنيسة الكاثوليكية العناية بالمؤلفات العربية تنشرها وتترجمها إلى اللاتينية. وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر أنشأ الرهبان اليسوعيون مدرسة لتعليم اللغة والآداب العربية في روما. وأخذت الإرساليات التبشيرية في البلاد العربية تنقل المؤلفات العربية إلى أوروبا فامتلأت بها مكتبات باريس ولندن وأكسفورد وبرلين وفينا وروما.

وعندما اشتعلت الثورة الصناعية في أوروبا قامت الحكومات الغربية على تأسيس مدارس لتعليم واقتباس اللغات الشرقية الحية، ليسهل عليها حكم مستعمرها في مختلف القارات. وقد تزايد عدد المستشرقين الذين تعلموا العربية في المعاهد والمدارس الغربية والأديرة والكنائس. واستطاع بعضهم زيارة البلاد العربية وجمع العديد من المخطوطات وعادوا بها إلى أوروبا فحققوها ونشروها.

وشكلت الجمعيات التي تعنى بالتراث العربي والشرقي، فكانت (الجمعية الآسيوية الباريسية) عام (1821م) وجمعية (بريطانية العظمى)

و(إيرلندا الآسيوية الملكية) عام 1823م والجمعية (الآسيوية الألمانية) عام 1845م) وأصدرت هذه الجمعيات المجلات العلمية التي تناولت تراثنا العربي بالدراسة والتحليل.

ومن أشهر المستشرقين في القرن التاسع عشر الذين خدموا اللغة والآداب العربية المستشرق الفرنسي (سلفستر دي ساسي Silvester. desacy 1838م) الذي نشر وحقق مؤلفات عديدة في اللغات الشرقية منها قراماطيقة العرب، وتاريخ الجاهلية، وكليلة ودمنة، ومقامات الحريري البردة، وكتاب النفوذ للمقريزي.

وتبع دي ساسي في أعماله تلميذه (إيتن كوترمتر Eitenn Quatremetre 1857م) الذي أفاد العالم بأبحاثه الجزيلة الفائدة ومن الكتب مقدمة ابن خلدون المشهورة، منتخبات أمثال الميداني، والروضتين، واعتنى بترجمة تاريخ المماليك للمقريزي في أربعة مجلدات.

وكان لعلماء الألمان أيضاً اهتمام كبير بدراسة آداب اللغة العربية، وقد اشتهر منهم (فرتياغ Freytag 1861م) تلميذ دي ساسي والناشر لحماسة أبي تمام شرح التبريزي في جزئين وكتاب عبد اللطيف البغدادي في وصف مصر، وقسم من تاريخ حلب لكمال الدين، وفاكهة الخلفاء لابن عرب شاه، وحكم لقمان.. وغيرها.

ثم (غوستاف فلوغل Custay flugel 1870م) الذي نشر كتباً مهمة مثل: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للحاجي خليفة، ومؤنس الوحيد للثعالبي، وتعريفات الجرجاني والفهرست لابن النديم، ثم يأتي بعد ذلك المستشرق (ووستنفلت Wustenfelte 1899م) الذي حقق لحواً من مائتي كتاب ولعل أهمها وفيات الأعيان لابن خلكان، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ومعجم ما استعجم للبكري، وتهذيب الإنسان للنووي، والمعارف

لابن قتيبة، وتواريخ مكة وتذكرة الحفاظ للذهبي .. وغير ذلك من الكتب. وهناك الكثير من المستشرقين الذين ساهموا في إخراج كثير من المخطوطات من التراث العربي التي تخدم العلم والتي قضى عليها الإهمال وعدم الاهتمام. والتي لا يتسع المجال لذكرها.

إلا أنه ومع هذه الفائدة الكبيرة التي قدمها المستشرقون لإحياء التراث العربي يجب أن لا نسلم لهم دائماً بحسن النوايا ذلك أن ظاهرة الاستشراق تم توظيفها أيضاً لأهداف سياسية استعمارية. فالاستشراق نوع من الارتباط المصلحي بين أفراد المؤسسات الاستعمارية من جانب وعقيدة دينية ترتبط بالكنيسة من جانب آخر فهناك منهم من تستر بمسوح البحث العلمي والاستشراق أمثال المستشرق (جولد تسهير Gold tziher 1921م) وهو يهودي مجري درس اللغة العربية، والشريعة الإسلامية موكلاً بمهمة سرية من الحركة الصهيونية ولقد كان من طليعة الذين أسسوا الجامعة العبرية في القدس (1919م) تلك الجامعة التي كانت الدعامة الأولى في الغزو الصهيوني الاستيطاني لفلسطين. وقد هاجم الإسلام والنبي محمداً ﷺ في أكثر من موضع بحجة الموضوعية ولم ينم هجومه إلا عن نعرة التعصب الغربية وهذا ما ذكره المستشرق (برنارد لويس Bernard lewis) بالقول:- لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلمية.

لقد استطاع كثير من المستشرقين أن يشككوا كثيراً من أبناء الأمة في تراثهم ومعتقداتهم الدينية على الرغم من أننا لا ننكر استفادتنا من منهجيتهم العلمية فلهم يرجع الفضل في تحقيق الكثير من تراث الأمة الذي كان مطموراً في كثير من المخطوطات، إلا أننا يجب أن لا نتلقى كل ما جاء به المستشرقون من

إنتاج فكري على أنه حقائق علمية موضوعية. فالكثير من كتبهم لا تخلو من أفكار مضللة لا أساس لها من الصحة. كما أنها كانت ذات أبعاد استعمارية[1].

ثالثاً: الثقافة العلمية في الفكر العربي الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين

لقد شهد القرن التاسع عشر تقدما في العلوم وتوسعاً في المخترعات لم تشهد لهما البشرية مثيلاً في القرون الماضية، وتقدم العلماء بنظريات عديدة في مختلف الميادين كان لها صدى واسع في أوساط المثقفين والمفكرين ورجال الدين الأوروبيين.

وتعرف العرب على هذه المنجزات العلمية من خلال اتصالهم بأوروبا فوقفوا منها موقف المشدوه، في بداية الأمر ثم لبثوا أن استوعبوها بعد تأسيس المدارس العصرية في مدنهم على يد محمد علي باشا في مصر أولاً، ثم على أيدي الإرساليات التبشيرية المسيحية في آسيا العربية فيما بعد[2].

ولم يكن اللبنانيون بعيدين عن هذا المناخ المحدث، لأنهم عرفوا مدارس الإرساليات التي أمت لبنان في الوقت الذي كان اللبنانيون يقصدون أوروبا ومنابع العلوم للتود بنتاجها والوقوف على درجات سلم ارتقائها ثم يعودون منفعلين بعمق متفاعلين مع العمق البشري عبر أبرز وسيلتين رائدتين من وسائل نشر الثقافة العلمية هما: المدرسة الكلية الأمريكية للإنجيليين سنة 1886م،

(1) لمزيد من التفصيل انظر: سالمين سعد عبد السلام، اتجاهات التجديد عند تيار الإصلاح الديني في النصف الأول من القرن العشرين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عمر المختار، الجماهيرية الليبية، 2008 م، من ص35 إلى 55.

(2) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط3، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1980، ص303.

ومدرسة غزير اليسوعية (كاثوليكية) سنة 1843م، ثم بيروت 1875م[1]، ولا نستطيع إغفال دور الشوام في نشر الثقافة العلمية خاصة في بروز وتبلور التيار الاشتراكي العلمي في مصر وترابطه الوثيق مع نشوء ذلك التيار في لبنان وسورية وفلسطين على أيدي بعض القادة الذين تربوا في مصر[2].

إذا كانت البعثات التي أرسلها محمد علي ومن بعده إسماعيل قد عنيت جد العناية بدراسة العلوم العسكرية والمعارف العملية دون الأدبية النظرية فإن الجامعة الأهلية (1908 – 1925) قد استطاعت أن توازن بين شتى أروقة الثقافة فجمعت في بعثاتها الدراسات النظرية والعملية فقد أرسلت الجامعة قبيل افتتاحها أحد عشر طالباً إلى إنجلترا وفرنسا وسويسرا لدراسة العلوم الحديثة، وذلك لإعداد فريق منهم للتدريس بها باللغة العربية ومن أوائل المبعوثين – محمد حسن ومحمد صادق جوهر لدراسة العلوم الطبيعية بلندن وسيد كامل لدراسة التاريخ، ومحمد توفيق الشادي ومحمد عزمي لدراسة فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون ومحمد كامل لدراسة الطب الشرعي والكيمياء الطبيعية ومنصور فهمي لدراسة الفلسفة وحسن الديواني لدراسة وظائف الأعضاء[3].

وقد استطاع بعض الكتاب أن يحوز ثقافة علمية موسوعية بحكم اطلاعاته الدائبة على فروع العلم المختلفة فكون بالتالي نظرة شمولية أهلية،

(1) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافية العلمية في لبنان ومصر، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص5.

(2) سعود ضافر: الهجرة اللبنانية إلى مصر (هجرة الشوام) المكتبة الشرقية، بيروت 1986، ص262 .

(3) سامية حسن إبراهيم: الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص123 – 137.

يكتب ما تمخضت عنه ذاكرته وقريحته من غير أن يشعر أنه ناقل كيفما يكون ذلك أمثال يعقوب صروف والشدياق 1804 – 1887م والبستاني 1819 – 1883م، إبراهيم اليازجي 1847 – 106م، الذي أخذ على عاتقه مهمة نقل العلوم الطبيعية الحديثة وتبسيطها، متأثراً في ذلك بالفرنسي فلاماريون الذي راسله ثم نقل عنه الكثير مثلما نقل عن غيره من مجلات علمية مختلفة كان لملكة اليازجي اللغوية وهوايته العلمية أكبر الأثر في تكوين شخصيته العلمية التي أنضجت طرق نقله وتبسيطه عن الفرنسية وغيرها[1].

أ. الجمعيات العلمية

يعد المعهد العلمي الفرنسي الذي أسسه نابليون عام 1798م أول المجالس العلمية التي عنيت بنقل علوم المدنية الأوروبية إلى مصر وقد سار على نهجه المجلس العلمي المصري الذي تكون عام 1958م في الإسكندرية من بعض المثقفين الأجانب والمصريين، إذ انصبت جهوده على دراسة المسائل الفنية والعلمية والأدبية المتعلقة بمصر والبلاد المجاورة وذلك عن طريق أربع شعب **أولها** الآداب والفنون الجميلة والعمارة **وثانيها** الأخلاق والسياسة **وثالثها** الفيزياء والرياضيات **وآخرها** الطب والزراعة والتاريخ الطبيعي[2].

ومن أشهر الجمعيات العلمية المتخصصة – الجمعية الجغرافية التي تأسست عام 1875م، والجمعية العلمية الإفرنجية، والجمعية الإنجليزية عام 1898، والجمعية الزراعية، والجمعية الرمدية لطب العيون عام 1903، وجمعية علم الحشرات عام 1907م، والجمعية الدولية الطبية عام 1908، والجمعية الألمانية الطبية عام 1909 – والجمعية الخديوية للاقتصاد السياسي عام 1909م

(1) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافة العلمية، ص79.

(2) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الرابع، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص77.

والمجمع المصري للثقافة العلمية 1930م، وكانت جميعها ترمي إلى: إصلاح المرافق المصرية والعمل على رفع مستوى التقنية العلمية في دور العلم من جهة، ونشر الثقافة العلمية بين الجمهور من جهة أخرى وذلك عن طريق إلقاء المحاضرات وإصدار المنشورات ويلاحظ من هذا العرض لأهم الجمعيات العلمية التي ظهرت في مصر، اصطباغ معظمها بالصبغة الأوروبية وذلك في الثقافة والمنهج وهي في مجملها تمثل الإرهاصات الأولى للاتجاه العلمي في الثقافة المصرية[1].

ب. الترجمة

لم تكن دعوة التنويريين المصريين للترجمة – كسبيل لنقل الثقافات الحديثة إلى الثقافة العربية للاستعانة بها في إعادة بناء حضارتهم التليدة إلى اقتفاء لأثر أسلافهم بناة الحضارة العربية الإسلامية ولا سيما في العصر العباسي، ولم يكن صنيع رفاعة الطهطاوي وتلاميذه والإمام محمد عبده ومدرسته، الشيخ مصطفى عبد الرازق ورفاقه إلا اتباعا لسنة المجددين الأوربيين الذين نقلوا الثقافة العربية الإسلامية إلى لغاتهم للاستفادة منها في بناء نهضتهم منذ القرن الثاني عشر الميلادي[2].

- **والطور الأول:** للترجمة في مصر كان مصطبغاً بالصبغة العلمية وهذا يؤكد أن الأسس التي قامت عليها النهضة كانت أسساً علمية[3].

(1) السابق: ص33.

(2) السابق: ص35.

(3) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الرابع، ص81.

- **أما الطور الثاني:** فقد بدأ منذ أخريات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين وهو بمثابة طور النمو وقد حفل بالعديد من جمعيات الترجمة الرسمية والأهلية والجهود الفردية نذكر منها:
  - جمعية التعريب تأسست عام 1893م، وكانت تهدف إلى ترجمة ونشر الكتب الحديثة في الاجتماع والاقتصاد.
  - جمعية تعريب الكتب المدرسية التي شكلتها نظارة المعارف(1).

وقد فطن رواد حركة الترجمة في مصر إلى أن التعريب أفضل من التصنيف والتأليف لنقل الثقافة الأوربية الحديثة ولا سيما في البداية حتى يتسنى للجمهور التعرف المباشر على نتاج الثقافات الوافدة وموارد التجديد ثم يأتي بعد ذلك التصنيف والتلخيص للدرس والبحث(2).

ج. المجلات العلمية

تعتبر المجلات أسرع وسيلة لنشر المعارف من بين سائر الوسائل لأنها تحمل في طياتها أبواباً متنوعة الموضوعات، والتي جعلت خريجي المعاهد والجامعات الغربية من العرب يقبلون على ترجمة العديد من المؤلفات العلمية الغربية إلى لغتهم وأصدروا المجلات التي تعنى بالعلوم بشكل عام والعلوم التطبيقية أو التجريبية منها بوجه خاص، ولعل أقدم هذه المجلات وأكثرها أهمية وشهرة هي مجلة المقتطف.

(1) عصمت نصار: السابق، ص33 – 34.

(2) لقد بلغ عدد المجلات والصحف العلمية التي كانت تصدر في مصر عام 191 إحدى وثلاثين صحيفة ومجلة منها 17 مجلة علمية أدبية باللغة العربية وتسع مجلات علمية صناعية أدبية لغات أجنبية، وثلاث مجلات طبية باللغة العربية، ومجلتان طبيتان أجنبيتان.

1. مجلات الثقافة العلمية

المقتطف: 1876م – 1952م

أصدرها يعقوب صروف وفارس نمر بمباركة فان ديك عندما كانوا أساتذة للعلوم في المدرسة الكلية السورية الإنجيلية ببيروت، وتصدرت صفحتها الأولى عبارة – جريدة علمية صناعية – وصورة تتعانق فيها الريشة إشارة إلى العلم – مع المطرقة إشارة إلى الصناعة – زالت هذه الصورة فيما بعد فصدرت عليها – مجلة علمية صناعية زراعية، ويعني هذا توسيع إطار اختصاصاتها العلمية لتشمل سائر القطاعات[1] وقد أفردت فصلاً خاصاً بالنباتات التي تعيش في البلاد العربية والأمراض التي تعتريها وطرق تحسينها وتكاثرها والأدوية الضرورية لمكافحة الحشرات والأمراض التي تعتري هذه المزروعات، واعتادت المجلة أن تستعرض مختلف الصناعات المتطورة في أوروبا وتلك المنتشرة في البلاد العربية، وبقيت المجلة في بيروت حتى عام 1884 إذ نقلت بعد ذلك إلى القاهرة وصدر أول عدد هناك في ذلك العام[2].

وترجع أهمية الدور الذي لعبته المقتطف في تعميق الإحساس بالهوة الحضارية في تجلياتها العلمية والتي باتت تفصل بين المجتمع العربي والعالم الآخر.. وأبرز ما ساهمت به المقتطف في التنوير العربي كان مرجعه إلى الرسالة الصحفية العلمية التي نهضت بها ولم يكن لعب هذا الدور في المحيط العربي الإسلامي ومن الشوام أمراً سهلاً على الإطلاق فعملية النقل النظري – والمنجزات واتجاهات العلم الحديث بل كان في الواقع غرساً لأفكار منيرة وطرحاً لقضايا شديدة الالتباس في تربة عربية تكلست بالجمود والبوار

(1) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافة العلمية في لبنان ومصر، ص24 .

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص212، 213.

العثمانيين وكانت عملية النقل مغامرة لترويض عقل احترف التمرد على قيم العقلانية والتفكير العلمي النقدي لأكثر من ثلاثة قرون هي فترة توارى فيها تماماً أثر النهضة العلمية[1].

وتوضح مجلة المقتطف الهدف من وراء إصدارها فتقول إن كل من يتدبر أحوال المجلات العلمية يحكم بأن أتعابها تزيد على أرباحها والذين ينشئونها في الشرق يخطئون أكبر خطأ إذا اتخذوها وسيلة لاكتساب المال والمقصد الأول من المقتطف ترغيب القراء في العلوم والمعارف وتربية أذواقهم عليها[2].

ولقد بذلت المقتطف جهدا كبيرا من أجل حرث الأرض الاجتماعية والثقافية، وتمهيدها إن صح التعبير لإفساح الطريق إلى تقبل الجماهير للحقائق العلمية وعدم النفور منها باعتبارها أشواكا تدمي العقيدة وصحيح الإيمان، هكذا كانت دعوتها إلى التوفيق بين العلم والدين وترديدها الشعار القائل بأن الدين الحقيقي لا يتناقض مع العلم الحقيقي، وقد كانت حريصة على تشجيع كل ما يمت إلى العلم بصلة، ومن أهم الصفات التي تميزت بها المقتطف تلك السماحة العلمية التي كانت تتبدى في إفساح المجال للرأي والرأي الآخر حتى لو كان لا يتفق معه وأيضاً قد سمحت للتيارين المعارضين أن يصطرعا على صفحاتها[3].

---

(1) وائل عرفات قنديل: معالجة الصحافة المصرية لأفكار الحقبة من 1876م، حتى سنة 1900م، وقضاياها بالتطبيق على المقتطف والهلال، ورسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم، جامعة القاهرة، 1994م، ص433 – 434.

(2) سامي عزيز: الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي، دار الكتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص304.

(3) وائل عرفات: السابق، ص434 – 435.

واضح أن المقتطف لعبت دورها الريادي العظيم بفضل يعقوب صروف بالدرجة الأولى، وابلغ دليل على أثرها الفاعل في المجتمع هو تلك الحقبة الطويلة من الزمان التي صدرت فيها من سنة 1876 حتى 1952، وأن تواتر عليها بضعة محررين غير صروف بعد رحيله عام 1927م، وهذا العمل لم تعرفه مجلة علمية بحتة أخرى في تلك الحقبة من الزمن الماضي، وأيضاً لم تعرف مجلة نضج المقتطف الممكن تحديده بالجزء الأول من السنة الأولى. ومن شأن هذا أن يشجعنا على اعتبارها ناضجة من البداية بسبب سيرها الأمين على خطى المجلات الأجنبية العريقة التي كانت في متناول صروف ونمر اللذين مدا أيديهما إلى الطوفان العلمي الغربي يغترفان منه عبر أكثر وسائله التعبيرية – نقلاً واقتباساً إلى أشدها انطباقا على الأعمال. من أدق المعادلات الرياضية إلى أعوص الآراء الجديدة في طبيعة الكون المادي والمدى الفلكي إلى أجدى المكتشفات والمستنبطات وفي الزراعة والصناعة والصحة والمواصلات والمخاطبات، فبلغت المقتطف مستوى رفيعاً أثنى عليه أهل الغرب وأهل الشرق معاً[1].

الهلال 1892م

أنشأها جرجي زيدان اللبناني، مجلة علمية تاريخية أدبية، وظل يصدرها في القاهرة، إلى حين وفاته يوم 24 يوليو 1914م، فتولاها من بعده ابنه إميل ردحا من الزمن، وكثيرون غيره خلفوه في الإصدار حتى أيامنا هذه، وكان للعلوم الطبيعية نصيب وافر في الفيض من أعداد سنواتها، وإن لم يذكر لها بابا مستقلاً في السنة الأولى، ولكنه عندما فصل أبوابها ثانية بعد أربع سنين ذكر باب الأخبار العلمية خامساً وذكر ثانياً باب المقالات الذي ينشر فيه مقالة أو

(1) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافة العلمية، 24 – 217.

أكثر، لبسط رأي علمي أو مذهب فلسفي .. إلخ. فنلحظ توازناً بين العلم والأدب في حياة مؤسسها، ويظل ينشر مقالات منها علمية تقتضيها حاجات الأمة، وباب للأخبار العلمية الصناعية، وعندما تولاها ابنه بعد وفاته ارتفعت كفة الأدب عن العلم، بعد أن كانتا متوازيتين[1].

ولكن صورة العلم في الهلال لم تكن رسالة حياة كما كان الشأن لدى المقتطف على الأقل في سنواتها الأولى، كان العلم أحد عناصر الثقافة التي تقدمها الهلال على صفحاتها ولا شيء أكثر من ذلك... ولذلك كانت الكلمات الشارحة التي وضعت تحت عنوان كل من المجلتين، فالمقتطف يذكر أنها جريدة علمية صناعية، أما الهلال فتقول إنها مجلة علمية تاريخية أدبية[2].

وقد تبدو المواضيع التي كانت تعالجها هاتان المجلتان عديمة المغزى، خصوصاً وأنهما كانتا تتحاشيان كل ما يتعلق مباشرة بالسياسات المحلية أو بالدين، أو بما من شأنه أن يثير ضدهما العداء (غير أن وراء هذه المواضيع ووراء غيرها من هذا النوع، كانت تكمن بعض الأفكار المعنية بالدائرة حول ما هي الحقيقة وكيفية البحث عنها وما على جمهور قراء العربية أن يعرفوه وهو أن المدنية خير بحد ذاتها وأن ابتكارها وصيانتها إنما هما محك العمل وقاعدة الخليقة، وأن العلوم إنما هو أساس المدنية، وأن للعلوم الأوروبية قيمة عالمية، وأن العلوم بإمكان العقل العربي ومن واجبه تحصيلها بواسطة اللغة العربية، وأنه بالإمكان أن تستخرج من الاكتشافات العلمية نظاماً للخلفية الاجتماعية التي هي سر القوة الاجتماعية، وأن أساس هذا النظام الخلقي إنما هو التحسس بالمصلحة العامة، أي الوطنية، التي هي حب الوطن والمواطنين التي يجب أن

(1) السابق: ص20 – 21.

(2) وائل عرفات قنديل: معالجة الصحافة المصرية، ص147 – 148.

يعلو على جميع الروابط الاجتماعية الأخرى حتى الدينية منها، وقد أصبحت مثل هذه الأفكار مألوفة في ما بعد بفضل هاتين المجلتين على الأخص[1].

الجامعة: 1899 – 1909م

أصدرها فرح أنطون اللبناني أولا باسم «الجامعة العثمانية» في الإسكندرية يوم 15 مارس 1899م. مجلة سياسية أدبية علمية تهذيبية، شعارها على يمين الوجه «الله والوطن» آخر كلمتين للفيلسوف الفرنسي جول سيمون وعلى يساره «الاتحاد والارتقاء» تيمناً بجمعية الاتحاد والترقي العثمانية، لم يذكر في سنتها الأولى باباً للعلم، وإن بدأت منذ الجزء السادس، تحمل أخباراً علمية شديدة الإيجاز...

ونرى فرح أنطون يبدأ بكتابة فصول تتناول مشاهداته لارتقاء العلوم وتقدمها في أمريكا، فتغدو نموذجاً لتطور العلمية[2]. وهكذا كانت الجامعة منبراً لنشر أفكاره ومبادئه العلمية والعلمانية وميوله الاشتراكية وخاصة بعد أن دخلت في سنتها الثالثة التي لم يخل عدد منها، كما في أكثر الأعداد السابقة، من مقال علمي مترجم عن مؤلفات بعض العلماء مع سير حياتهم. مثل الكيماوي يرتلو أو عن مجلة علمية أجنبية، ولكن ثمة تحول طرأ فجأة على مسار «الجامعة» ابتداء من سنتها الثالثة، إنه ذلك التحول المرتبط بمسألة الإيمان والدين، تاريخاً وثقافة[3].

(1) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص295.

(2) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافة العلمية، ص22، 23.

(3) سمير أبو حمدان: فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1992م، ص22، 23.

البيان 1897 – 1898، والضياء 1898 – 1906م

البيان مجلة «علمية أدبية طبية صناعية، لمنشئيها الشيخ إبراهيم اليازجي والدكتور بشارة زلزل»، صدرت لسنة واحدة فقط، ثم أصدر الشيخ إبراهيم مباشرة عام 1898م – مجلة الضياء، فبدت امتداداً طبيعياً لها لا يميزها منها سوى عنوانها... فهي لم تتبدل، وإن زيدت صفحات الضياء وصارت تصدر مرتين بدلاً من واحدة في الشهر... وهكذا بدأ العهد الجديد مع الضياء في أواخر صيف 1898م. فيحرر الشيخ القسم الأكبر منه، ويعمر هذه المرة حتى عام 1906 ويغطي أخبار العلوم في العالم، غير مطالعات مكثفة للمجلات العلمية الأوروبية الأمريكية فينقلها إلى العربية، حتى لا يخلو جزء من بحث علمي، أو مقالة علمية، أو أخبار علمية وصناعة مفيدة.

ظل ذلك دأبه حتى توقفت الضياء بتوقف قلب صاحبها عن الخفقان سنة 1906 والناظر إلى رسم الضياء على الصفحة الأولى يرى في أعلاه شعاراً يمثل أهداف الضياء العلمية الحديثة، اختصرها بالرسم في فصلها بالكلمة «الحمد لله الذي جعل العلم ضياء للبصائر، كما جعل النور ضياء للنواظر، وبعد فإن خدمة العلم من الفروض التي لا يعفى منها من اتسم بشعاره... ولقد هبت ريحه (العلم) على هذا القطر، بعدما ردت دهراً طويلاً... مما حدانا أن ندخل في دهماء ذلك السواد ونرد هذه الشرعة مع الوراء، فأنشأنا لذلك مجلتنا المعروفة للبيان.. وهذا صفوة الضياء نبرزه من بعده متحليا بآساله جاريا في طريقته وناسخا على منواله، نتابع العمل فيه على وجهه، من انتفاء المباحث العلمية والأدبية (والتنقيب عن الفوائد الصناعية، والمكتشفات العصرية، مع إيراد فصول صحية نعتمد فيها على أقلام بعض ثقات الأطباء)[1].

(1) سهيل زكي سليمان: تطور الثقافة العلمية، ص21، 22.

2. المجلات المتخصصة العلمية

- **طبيب العائلة:** 1895 – 1913 شهرية، القاهرة، أصدرها الفريد عيد.
- **الطب الحديث:** 1902 – 1905م، شهرية، القاهرة، أصدرها عبد الرحيم فوزي، د. حسن فهمي.
- **الزراعة الحديثة:** 1906م، شهرية، القاهرة، أصدرتها شركة الهندسة العمومية.
- **العلوم:** 1906، شهرية، القاهرة، أصدرها محمود ثابت.
- **روضة المعارف:** 1908، نصف شهرية، بيروت أصدرها محمد القباني.
- **المجلة الطبية المصرية:** 1917، شهرية، القاهرة، أصدرتها الجمعية الطبية المصرية.
- **الزراعة:** 1919 – 1920م، أسبوعية، القاهرة، أصدرها أحمد حلمي.
- **العلوم الحديثة:** 1920م، شهرية، القاهرة، أصدرها زكي جندي المساح.
- **خلاصة البساتين:** 1915 – 1946، ربع سنوية، القاهرة، أصدرتها جمعية خلاصة البساتين.
- **الطبيب المصري:** 1921 – 1926، نصف شهرية، القاهرة، أصدرها فؤاد شوكت.
- **النهضة العلمية:** 1922، نصف شهرية، الإسكندرية، أصدرها محمد حلمي .
- **الفلك:** 1923، أسبوعية، القاهرة، أصدرها محمد شفيق.
- **بستان العلم:** 1922 – 1929م، شهرية، القاهرة، أصدرها أحمد محمد البدرشيني .

- **مجلة المجمع العلمي العربي:** 1921 – 1932م، شهرية، دمشق، أصدرها المجمع العلمي العربي.
- **مجلة المعهد الأدبي العربي:** 1924– 1947، شهرية، دمشق، أصدرها مشد خاطر.
- **الكتاب السنوي للمجمع المصري للثقافة العلمية:** 1930 – 1988، يصدره المجمع المصري للثقافة العلمية، القاهرة[1].
- **روضة المعارف:** 1922 – 1923، نصف شهرية، القدس، أصدرتها اللجنة العلمية لتلاميذ مدرسة روضة المعارف الوطنية.
- **العلم المصري:** 1925 – 1955م، يومية، القاهرة، أصدرها عبد القادر التومي.
- **صحة العائلة:** 1924 – 1928م، شهرية، القاهرة، أصدرها أيمن دمر.
- **العلوم:** 1933، شهرية، القاهرة أصدرها محمد عبد الواحد خلاف.
- **رسالة العلم:** 1936 – 1939، ربع سنوية، القاهرة، أصدرتها جمعية خريجي كلية العلوم.
- **الطيران:** 1943 – 1944م، أسبوعية، القاهرة، أصدرها سيد البشلاوي.

لماذا توقفت المجلات العلمية؟

من الملاحظ أن غالبية المجلات العلمية قد توقفت عن الصدور وذلك لأسباب عديدة منها أن هناك مجلات علمية ليس لها أهداف طويلة الأجل

(1) كان من أبرز رواد المجمع المصري للثقافة العلمية في بداياته الدكتور علي إبراهيم في مجال الطب، د. فؤاد صروف في مجال النهضة، وإسماعيل مظهر عن التطور وأثره في مستقبل الفكر الإنساني، ود. مصطفى مشرفة عن التطورات الحديثة في تركيب المادة، كانت تصدر عن دار العصور.

وبالتالي توقفت عند انقضاء أجل صاحبها، أو تتوقف لدى مواجهة مشكلات مادية أو مضايقات سياسية خانقة، وهناك مجلات اعتمدت في أخبارها على العلوم المترجمة والمنقولة عن لغات أجنبية قد تتوقف حين يتعلم أكثر الناس لغات أجنبية تيسر لهم المطالعة العلمية بأنفسهم بدلاً من الاطلاع عليها بعيداً عن منابعها الأولى وقد تتوقف المجلة بذهاب المتحمسين لإصدارها ومجيء أناس أقل منهم حماسة، وهكذا تتوقف المجلة العلمية العربية حيث تقوم الحاجة المادية والنوعية بدور الإحباط المؤثر! توقفت جميعها باستثناء الهلال التي وإن استمرت في الصدور إلا أنه لا يمكن الربط بين حاضرها وماضيها يوم أن كانت للمقتطف والضياء[1].

3. **المجلات الثقافية والتي تهتم بالثقافة العلمية**

وحسبنا أن نشير إلى أهم الدوريات العلمية الثقافية في الفكر العربي الحديث وهذه المجلات الأدبية والدينية قد اهتمت بنشر الثقافة العلمية مثل:

- **مجلة المشرق:** التي اهتمت بنشر الثقافة العلمية بجانب الثقافة الدينية وتعرضت لموضوعات علمية مثل الطب والأغذية والكيمياء والتجارة والزراعة، والجغرافيا، والحيوان.
- **الجريدة الماسونية:** والتي اهتمت بجانب أهدافها الفكرية بنشر بعض الموضوعات العلمية في الفلك والطب والكيمياء والهندسة وساعدها على ذلك معظم من كانوا يكتبون فيها من مختلف فروع العلم والمعرفة.
- **المجلة الجديدة:** كان من ضمن أهدافها الرئيسية نشر الفكر العلمي ومن هنا حرصت على أن تكون من ضمن موضوعاتها الرئيسية القضايا العلمية

(1) السابق: ص27 – 28.

والتعريف بكل جديد في فروع العلم المختلفة وربما كان لسلامة موسى الدور الهام في أن تقوم بهذه المهمة.

- **الرسالة**: رغم ما كانت تهتم به مجلة الرسالة من موضوعات ثقافية وأدبية وتاريخية ولغوية ومعظم القضايا الفكرية إلا أنها كانت تخصص بابا للأخبار العلمية حتى يكون القارئ على معرفة بما يدور في عالم العلم وما يستجد فيه.
- **منبر الشرق**: كانت من ضمن المجلات التي نشرت ثقافة علمية للجمهور حتى يعتاد عليها وإن كانت لم تتوسع فيها.
- **الثقافة**: لقد اهتمت مجلة الثقافة بالموضوعات العلمية إيماناً منها بأن العلم جزء من الثقافة لابد من الإلمام به ومن هذا المنطلق كانت توجد على صفحاتها كثير من الموضوعات العلمية الجادة.
- **البلاغ**: كانت تهتم ببعض الموضوعات العلمية وتنشرها على صفحاتها.
- **العصور**: لقد اهتمت مجلة العثور اهتماماً كبيراً بالثقافة العلمية وربما يرجع ذلك إلى اهتمام مؤسسها بالعلم وبنشر الثقافة العلمية وهو الأستاذ إسماعيل مظهر وقد اهتمت بجميع فروع المعرفة العلمية.
- **السياسة الأسبوعية**: رغم ما كان عليها من الطابع الأدبي والسياسي إلا أنها قد اهتمت بنشر الموضوعات العلمية بشكل مبسط للقارئ حتى يكون على وعي بما يدور في عالم الثقافة سواء أكانت أدبية أو علمية.

أبرز أعلام نشر الثقافة العلمية[1]:

1. جرجي زيدان: 1861 – 1914م

أحد أعلام النهضة الصحفية والأدبية والعلمية الحديثة في الشرق العربي، لا بل أحد زعمائها المتقدمين، وهو رائد من رواد تجديد علم التاريخ والصحافة العربية والبحث العلمي وهو من أخصب مؤلفي العصر الحديث، ولد في بيروت، أنشأ مجلة الهلال التي تعد من أمهات المجلات العربية الكبرى والتي ساهمت في نشر الثقافة العلمية، من أهم مؤلفاته: تاريخ آداب اللغة العربية ومختارات جرجي زيدان، توفي عام 1914م.

2. شبلي شميل 1853 – 1917م

أحد رجال الفكر الحر والثورة على الجمود والتقليد وزعيم فكرة التطور والنشوء والارتقاء، والداعية إلى التحرر في الشرق العربي، قضى حياته في البحث عن الحقيقة العلمية والجاهرة بها لا يخشى فيها لومة لائم، قد تبوأ مقاما رفيعاً في المجتمع والطب والصحافة حتى صار من أعلام النهضة الفكرية في الشرق ومن أظهر الباحثين وأجرئهم على تناول الشئون الاجتماعية والأدبية والفلسفية فكان في طليعة الذين علموا الشباب في الشرق، التفكير العلمي الحر، من أهم مؤلفاته آراء الدكتور الشميل، شرح مختصر على مذهب داروين، فلسفة النشوء والارتقاء.

3. فرح أنطون: 1874 – 1922م

من رواد النهضة الفكرية الحرة ورسول للديمقراطية في الشرق العربي أديب اجتماعي، وداعية للأخوة الإنسانية وصحفي روائي مبدع، صاحب مجلة

(1) اعتمد الباحث في تراجم هذه الأعمال علي يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، الفكر العربي الحديث في سير إعلامية، 1800 – 1955، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة 1983م.

الجامعة التي ساهمت في نشر الوعي العلمي في الشرق وكان داعية للعمل بكل صنوفه وميادينه، ومن أشهر مؤلفاته، ابن رشد وفلسفته وحياة المسيح، والعلم والدين والمال، وأورشليم الجديد.

4. يعقوب صروف: 1852 – 1927م

هو ركن ركين من أعلام النهضة العلمية والأدبية في الشرق وأحد الكبار الذين قاموا بهذه النهضة، بعد أن وضعوا أسسها الوطيدة، وهو منشئ المقتطف وأحد أصحاب المقطم، وحامل مشعل الفكر الحر والنزعة العلمية والمنطق العلمي في الشرق العربي طيلة خمسين سنة، قفز بالعقلية العربية من جمود الغيبيات التي ورثها الشرق عن العصور الوسطى إلى مرونة في التفكير العلمي الحديث، وقد ترك في الصحافة العربية أبرز الأثر إذ أنشأ مع صديقه فارس نمر مجلة المقتطف، رائدة النهضة العلمية في الشرق، ومن أشهر مؤلفاته: العلم والعمران، وأعلام المقتطف، الرواد، مشاهير العلماء.

5. طنطاوي جوهري: 1870 – 1939م

عالم وأديب مصري واسع الثقافة روى من معين العربية والعلوم الشرعية والفقه، والمنطق والفلسفيات القديمة، وهذا ما جعله من أشهر الشخصيات الإسلامية في العالم الإسلامي، وقد امتاز في كل نواحي العلم، وجمع بين الثقافتين الدينية والحديثة وخرج المسائل الدينية بالآراء الاجتماعية والسياسية وكان داعيا بقلمه ولسانه إلى التوفيق بين العلم وما جاء في القرآن ومن أشهر مؤلفاته: التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم، نظام العالم والأمم تفسيره للقرآن الكريم المعروف، الجواهر في 26 جزءاً، وهذا التفسير هو موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة.

6. إسماعيل أدهم 1911 – 1940م

أحد رجال الفكر والأدب والنقد في الربع الثاني من القرن العشرين، ذو ثقافة علمية تحليلية مدهشة وذو تفكير رياضي محلل عضو أكاديمية العلوم الروسية أدخل على الأدب العربي الحديث المنهجية العلمية وحرية الرأي والتفكير ودعا إلى تسليط الطبيعة على العقيدة وتحكيم الفلسفة على الشعور، مات منتحراً، من أبرز مؤلفاته من مصادر التاريخ الإسلامي[1]، حياة محمد ونشأة الإسلام، لماذا أنا؟[2].

7. سلامة موسى 1887 – 1958م

ولد بمدينة الزقازيق عام 1887م – وتعلم بها في مراحله الأولى ثم أكمل تعليمه في باريس ولندن، دعا إلى الفرعونية، وأسس حزب اشتراكي وجحد الديانات في شبابه، وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، أصدر مجلة المستقبل قبل الحرب العالمية الأولى، صنف وترجم ما يزيد على 40 كتاباً في مختلف فروع المعرفة، من أهمها – نظرية التطور وأصل الإنسان، واليوم والغد، وحرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مختارات سلامة موسى، وتوفي عام 1958م في أحد مستشفيات القاهرة.

8. إسماعيل مظهر 1887 – 1962م

ولد ببرقين إحدى قرى الدقهلية، سليل أسرة نبضت بالعلم والهندسة، وقد اتجه إلى دراسة علم الأحياء فعكف على قراءة مذهب داروين في النشوء والارتقاء، وترجمة كتاب أصل الأنواع 1918 إلى العربية، ثم أقام عليه دراسة ملقى السبيل 1924، وقد اشتغل بالصحافة، وأصدر مجلة العصور ثم تولى

---

(1) صودر بمرسوم من مجلس الوزراء المصري.

(2) رد عليه الدكتور أحمد زكي أبو شادي برسالة أخرى عنوانها لماذا أنا مؤمن؟.

رئاسة تحرير المقتطف، كان عضواً في مجمع اللغة العربية، ومن أشهر أعماله ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، ونهضة الشرق، تاريخ الفكر العربي..

9. الدكتور أحمد زكي 1894 – 1975م

أديب مصري كبير، وعالم كيميائي، وصحفي من خير رواد الحركة الأدبية العلمية ومن القلائل الذين جمعوا بين العلم والأدب في عالم الفكر العربي الحديث وكان أستاذاً بكلية العلوم بجامعة القاهرة، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية والمجمع العلمي المصري والمجمع العربي بدمشق والعراق، وكان عضواً في عدد كبير من الجمعيات العلمية بمصر والخارج، عمل بالصحافة ورأس تحرير مجلة الهلال ثم رئيساً لمجلة العربي الكويتي، ومن أهم أعماله قصة الميكروب، مع الناس ومع الله في السماء، ومع الله في الأرض.

10. فارس نمر 1856 – 1951م

تخرج بالكلية السورية سنة 1874م، وعمل في المرصد الفلكي مع فان ديك ثم تولى إدارته وترجم كتاب الظواهر الجوية عن الإنجليزية، وشارك الدكتور يعقوب صروف في إنشاء مجلة المقتطف ببيروت عام 1876م، وانتقل إلى مصر في أواخر عام 1884م فصدرت المجلة في القاهرة 1885م، وكان لها شأن علمي كبير، ومنح لقب دكتور في الفلسفة من جامعة نيويورك عام 1890م وترجم مع صروف كتاب «سير الأبطال والعظماء» وكتاب «مشاهير العلماء» وانضم إلى أعضاء مجلس الشيوخ المصري، ومجمع اللغة العربية.

11. فؤاد صروف 1900 – 1985م

كاتب وباحث، ومحرر، صحفي ولد في بلدة الحدث قرب بيروت عمل محرراً في مجلة المقتطف ما بين 1927 – 1944م، وفي مجلة المختار 1943–1947م،

ثم مجلة الأبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية في بيروت 1959 – 1966م، ومن أهم مؤلفاته العديدة، روزفلت، الفكر العربي في مائة سنة، العلم الحديث في المجتمع الحديث، رؤى العقل، النار الخالدة، الفتح مستمر، الرواد، أساطين العلم الحديث، الإنسان والكون.

الفصل الأول

الفكر التنويري عند إبن رشد والطهطاوي

تمهيد

أولاً: الموقف الحضاري

ثانياً: التراث والتجديد

ثالثاً: الجانب العقلي والنقدي

رابعاً: الفلسفة والدين

خامساً: الترجمة والانفتاح على الآخرين

سادساً: التسامح الديني واحترام فكر الآخر

سابعاً: الفكر السياسي

ثامناً: التنوير

خاتمة

الفصل الأول
الفكر التنويري عند إبن رشد والطهطاوي

تمهيد

ونحن على أعتاب قرن جديد تبدو الحاجة ملحة لأن نتوقف أمام موقفنا الحضاري اليوم، ونتساءل هل لنا دور حضاري في هذا القرن؟ وإذا أردنا أن نساهم في حضارة الألفية الجديدة هل يصلح واقعنا الثقافي لهذا؟

الواقع المعيش يقدم الإجابة بالنفي، ولهذا علينا أن نعيد ترتيب أفكارنا الحضارية حتى نستطيع أن يكون لنا مكان «ولو بسيط» في عالم اليوم، وعندنا من التراث القديم والحديث نماذج نستطيع أن نعيد بعثها من جديد حتى نربط الماضي بالحاضر، ولعل أكبر نموذج في تراثنا القديم يقدم لنا الطريق المستقيم للنهوض والتقدم هو فيلسوف فكرنا الإسلامي العظيم – إبن رشد 1126-1198م، وأكبر نموذج في تراثنا الحديث يفتح لنا آفاق العقل والتنوير هو رفاعة الطهطاوي 1801-1873م.

الأول في القرن الثاني عشر والثاني في القرن التاسع عشر، والواقع أن هنالك تشابها في بنية الحركة الفكرية في العالم إبان القرنين الحادي عشر والثاني عشر وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين من حيث أن كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هي بمثابة الأساس في بنيان الفكر العربي، ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل (هو فلسفة اليونان في الحالة الأولى، وهو علوم عصرنا الحاضر في الحالة الثانية) وفي كلتي الحالتين، رأى فريق من رجال الفكر بأن في ذلك الوافد خطرا يتهدد

الفكر الأصيل بينما وجد فريق آخر أنه لا خطر هناك لما بين الوافد والأصيل من اتفاق في الغاية وإن اختلفا في طرق الوصول، وكان ابن رشد في **الحالة الأولى** أبرز من حمل هذه الدعوى، والطهطاوي أول وأبرز من حمل هذه الدعوى في **الحالة الثانية**، فإذا صح التشابه بين العصرين في البنية الفكرية – مع الاختلاف البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة، كان لنا في هذه المحاولة التي ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه والطهطاوي وموقفه ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهنة[1].

وإذا كان موقع ابن رشد من تيار الفكر العربي الإسلامي في عصره أتاح له أن يظل على صلته الإيجابية بفلسفة اليونان وكانت دعوته إلى ذلك هي آخر صوت يرتفع دفاعا عن الفلسفة وضرورة دخولها مع الشريعة في نسيج واحد ولم يكن الوجدان العربي الإسلامي مهيأ لقبول الدعوة فانسدل عليها ستار لم يأخذ في الارتفاع إلا بعد عصره بأكثر من سبعة قرون[2].

والأمر هنا شبيه بموقف الطهطاوي – رغم اختلاف الظروف الحضارية والفكرية بينهما، فلقد أدرك الطهطاوي واقعة انهيار الحضارة الإسلامية ورأى بأم عينيه الهوة التي باتت تفصل بين أمته وبين أمة الإفرنج التي اطلع على حياتها وتقدمها في فرنسا، ومع أن فكره يتجه بالدرجة الأولى إلى وطنه مصر إلا أن ذلك كان يعني أيضا بالنسبة إليه العرب والإسلام والمشكلة التي أرقته وراح يبحث لها عن حل هو كيف السبيل إلى التقدم والتحديث؟[3].

(1) زكي نجيب محمود: قيم من التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص2.
(2) السابق: ص47-48.
(3) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص111-112.

أولاً: الموقف الحضاري

إذا أردنا تقييما دقيقا للخطاب الفلسفي الرشدي علينا أولا أن ننظر إلى الظروف الفكرية والسياسية التي عاشها ابن رشد، ففي ظل هذه الظروف حدثت نكبته الشهيرة، بل يجب النظر بدقة إلى مؤلفاته حتى نستطيع أن نضعها من خلال هذا الإطار - الذي شكل خلفية ثقافية للفلسفة الرشدية - في مكانها الصحيح.

فقد كان موقف ابن رشد هو موقف الفيلسوف المسلم الذي عانى من أزمة حضارته التي اتخذت سمات خاصة في بلاده ورأى أن من واجبه أن يشارك في حلها وأن يلعب دورا، وبسبب هذا الموقف لم تقم للفلسفة الخالصة قائمة من بعده في الوطن العربي الإسلامي حتى العصر الحديث لأن ظروف انهيار حضارتنا حالت دون استمرار هذا الموقف، وتفسيرا لذلك نقول إن ابن رشد لمس سيطرة علماء الكلام والفقهاء على الحياة الفكرية ومن ثم على الحياة السياسية وأدرك أن هذا التدخل هو سبب تدهور الأولى وفساد الثانية واهتدى إلى أن الحل الوحيد لهذا المأزق هو الفصل الصارم بين الفلسفة والعلم وبين الفكر الديني الذي عليه الاقتصار على العناية بالعقيدة في بساطتها الأولى فحسب دون الاستعانة لا بمناهج ولا بمفاهيم الفلسفة وهذا الفصل لن يتحقق إلا إذا نقيت الفلسفة - والفلسفة الحقة - عنده هي فلسفة أرسطو فحسب والوسيلة الوحيدة لذلك هي الشرح والتفسير والتلخيص أي الالتزام الدقيق بالبناء القائم في مجال الفلسفة كما أن هذا لن يتحقق إلا إذا التزم الفكر الديني بالحدود اللائقة به[1].

---

(1) زينب الخضيري: مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي: بحث ضمن الكتاب التذكاري عن الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993م، ص151.

ومع ذلك فإن ابن رشد الفيلسوف الذي يطالب بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعني لديه بأي حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية ليس فقط نظريا بل على المستوى العلمي والتطبيق الواقعي أيضا ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التي تحكم معاملات الناس في المجتمع إلا وتناولها على أسس إسلامية.. وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التي تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره في المجتمع في شتى صور التعامل[1].

وبسبب هذا الموقف العقلي لابن رشد دخل في معارك فلسفية ضد الفقهاء في عصره، فقد كان يتفلسف طليقا من غير أن يحاول صدم علم الكلام ومن غير أن يكلف نفسه اجتناب هذا الصدام ولا يهجم ابن رشد على المتكلمين إلا عندما يضعون أقدامهم فوق حقل النقاش العقلي، وقد دحض في كل صفحة من مؤلفاته علماء الكلام الذين كانوا يزعمون أنهم يثبتون عقائدهم بالجدل[2].

ولهذا فإن ابن رشد لم يكن موقفه هو موقف المغترب عن حضارته وثقافتها ومشاكلها، وإنما كان موقف المستغرق فيها، وحماسه للفلسفة لم يكن حماسا لنظرياتها ولحقائقها وإنما هو حماس لمناهجها وقوامها العقل والمنهج عام والنظريات خاصة متغيرة من فيلسوف لآخر ومن عصر لعصر وأكبر دليل على هذا ذهابه إلى أن الحقيقة لا يكتشفها فيلسوف واحد إنما هي بناء تشارك في إقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور، وهذه الفكرة الأساسية في

(1) محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، سلسلة اقرأ، العدد 610، ص82.

(2) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، نقلة إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، ص174.

فكر ابن رشد أي اعتبار الفلسفة أساسا منهجاً وليس مذهباً مكوناً من مجموعة من الحقائق تلك الفكرة التي لا يصرح بها في عبارات واضحة وان كانت هي الأساس الباطن لكل مذهبه، هي حجر الزاوية لكل مشروعه الفلسفي هي التي تميزه عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه الذين اعتبروا الفلسفة أساسا مذهبا وليس منهجا(1).

وهكذا يتضح أن الخطاب الفلسفي الرشدي كان خارجا من البنية الفكرية التي عاش فيها وفي ظروفها الثقافية المختلفة، والتي كانت خاصة بالحضارة الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي، ولكن كيف أصبح مشروع ابن رشد مشروعا لبعض فلاسفة أوربا المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر بالرغم من الاختلاف الجوهري بين ظروف الحضارة الإسلامية في الغرب الإسلامي في القرن الثاني عشر وظروف الحضارة الغربية المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر؟ فذلك مما يمكن تعليله بأن بعض مفكري المسيحية استشعروا ضرورة استبدال الفكر العقلاني العلمي بالفكر المسيحي الوسيط المتحجر، وكما لجأ ابن رشد لأرسطو لجأوا هم أيضا ولكن من خلال فيلسوف قرطبة، وموقفهم هو نفس موقف ابن رشد: الرجوع للتراث العقلاني لضرب التراث العقائدي والفارق الوحيد بينهم وبين ابن رشد أنهم واصلوا الطريق فلما انتهوا من التمثيل والشرح والتفسير والاستكمال تحولوا إلى الإبداع والابتكار أما ابن رشد فلم يخلف وراءه من يواصل طريقه ليبدع وليبتكر(2).

هذا يوضح لنا كيف استمر المشروع الفلسفي الرشدي في الحضارة الغربية وقامت على أساسه كثير من الثوابت الفكرية التي تشكل ملامح وأسس الفكر الفلسفي الغربي وهذا أيضا يوضح السبب في أن ابن رشد الذي كانت

(1) زينب الخضيري: المرجع السابق، ص151.

(2) السابق: ص156-157.

له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون والذي برز اسمه عدة مرات في معركة الذهن الإنساني لم يؤسس له مدرسة عند مواطنيه وأنه وهو أشهر العرب في نظر اللاتين قد جهل من قبل أبناء دينه تماما[1].

أما عن الموقف الحضاري عند الطهطاوي فقد خرج من بيئة ثقافية جامدة استمرت عدة قرون وكان عليه أن يوفق بين تراثه وبين متطلبات الحضارة الحديثة والتي أصدم بها أثناء إقامته في فرنسا، ومن هنا فقد ساعدت النهضة العربية التي ارتبطت بتأسيس الدولة الحديثة على ظهور هذا النموذج الغير تقليدي من رجال الدين وهو الشيخ العقلاني المستنير الذي غدا مستعدا لمواكبة حركة الدولة الحديثة في خروجها على المفهوم التقليدي القديم للحكم، وتأسيسها معنى المواطنة الذي يتخذ من النموذج الذي طرحته الدولة المدنية الأوربية مثالا له في الحقوق والواجبات وكما واكب ظهور هذا الشيخ تحديث أنظمة التعليم، وعلاقات المثاقفة ووسائل إنتاج المعرفة وتوزيعها وكان حضوره عنصرا فاعلا في أفق متغير من العلاقة بالآخر في المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية، خصوصا فيما يتصل بتراكم المعرفة الناتجة عن الترجمة واتساع الخبرة الناجمة عن المشاهدة والمعايشة، وتغير الوعي الذي أخذ يتمثل مفاهيم الدولة الحديثة ويستوعب معها ضرورة فصل السلطات أهمية الأنظمة الدستورية التي تقوم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات[2].

لقد كان الطهطاوي صاحب مشروع حضاري وثقافي لتحديث مصر فكريا، التقى بمشروع محمد على لبناء الدولة الحديثة فكان نموذجا إيجابيا للقاء

(1) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص53.

(2) جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، دار سعاد الصباح، ط1، القاهرة، 1994م، ص187.

المفكر بالدولة، وقف معها عندما كان مشروعه الفكري متوافقا مع مشروعها السياسي في عصر محمد علي وإسماعيل وابتعد بل أبعد عندما اصدم المشروعان في عصر عباس الأول، كان مثلا للمثقف الذي ينشد التغيير ويتفاعل مع المشروع السياسي لبناء دولة حديثة ويعمل من خلال مؤسسات الدولة بل يساهم في بنائها وتحديثها، دون أن يتخلى عن استقلاله الفكري وعن آرائه ومبادئه، لقد كان الطهطاوي يحق بشيرا للتقدم كما كان صانعا له[1].

وموقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ – الحق أحق أن يتبع – كما يقول في – تخليص الإبريز– ومادام كمال ذلك في الغرب أي الحضارة أمراً ثابتاً، غير أن ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لأن يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية نقلية[2].

إن الطهطاوي يمثل علامة بارزة تفصل بين عهدين عهد الوقوف عند التراث القديم لمجرد أنه تراث وعهد يدعو إلى الاستفادة من الحضارة الأوربية وكيف نميز بين خصائص كل عهد منهما أو بين معالم كل ثقافة منهما[3].

ثانياً: التراث والتجديد

هل نحن في حاجة لفلسفة ابن رشد؟

نعم نحن في حاجة إليها لأن موقفنا في هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه، إذ العناصر الأساسية في كلي الموقفين هي

---

(1) عماد بدر الدين أبو غازي ك مقدمة كتاب – المرشد الأمين للبنات والبنين للطهطاوي – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص د/ هـ.

(2) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م، ص153.

(3) عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، (ط1)، القاهرة، 1998، ص147.

شريعة يتمسك بها الجميع ذو نتاج عقلي وافد من خارج، هو إما متفق مع ما ورد في الشريعة فلا إشكال، وأما مسكوت عنه في الشريعة فلا إشكال أيضا، وإما يناقض في الظاهر ما ورد في الشريعة فلو كان بيننا ابن رشد يؤدي المهمة نفسها التي أداها ابن رشد في زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا، وأن يبين أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا في التسمية، مع اتفاق في مضمون المعنى[1].

إن ابن رشد هو الفيلسوف الأوحد الذي تصدى لحملة الغزالي ودافع عن الحكمة العقلية والمشتغلين بها وأن فلسفته حملت بين طياتها أسس التفكير العلمي وقواعد هداية الذهن من جهة، ومبادئ الفلسفة التنويرية (الوعي، الحرية، التقدم) من جهة أخرى الأمر الذي أهل أبا الوليد ابن رشد أن يكون رمز الاستنارة في العصر الحديث ضد قوى الرجعية وقلاع الاستبداد[2].

إن حركة بعث الفلسفة الرشدية كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بحركة التنوير العربية منذ مطلع القرن العشرين سواء في أسبابها أو مراميها وأغراضها وأن أبا الوليد لم يكن إلا الفارس المنتخب من تراث المسلمين الفلسفي لقيادة ثورة التجديد والإصلاح ضد الجمود والتخلف والعزلة الحضارية والتقليد، وأن فلسفته لم تكن سوى القناة العقلية التي عبرت خلالها رؤى المفكرين المتباينة لقواعد النهضة الحديثة[3].

ولهذا أصبح ابن رشد نموذجا تنويريا للعديد من المفكرين العرب منذ بواكير نهضتنا في القرن التاسع عشر، فها هو المفكر العربي والمصلح

---

(1) زكي نجيب محمود: السابق، ص43.

(2) عصمت نصار: الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، دار العلم بالفيوم، 2000م ، ص13.

(3) السابق: ص21.

الاجتماعي- فرح انطون (1874-1922م) على سبيل المثال يتخذ من ابن رشد وفلسفته المرجعية الفكرية التي ينطلق منها في مشروعه الفكري والحضاري ورؤيته لنهضة الشرق فالبحث في ابن رشد لم يأت على يد فرح أنطون من قبيل الامتاع الذهني بإحدى حلقات التطور الفلسفي العربي الإسلامي وإنما أريد له أن يكون مدخلا إلى الإشكالية المنوه بها والتي عاشها المفكر المنور حتى عمقها بل أريد له كذلك أن يكون في صميم متن تلك الأخيرة وفي ناتجها أيضا[1].

ولعلنا نلاحظ ملاحظة دقيقة لها مغزاها العميق ودلالتها الواضحة فعندما أراد فرح أنطون أن يهدي مؤلفه الرائد عن ابن رشد وفلسفته أهداه إلى- عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما[2] وكأنما يجمع ابن رشد بفلسفته كل من يتمسك بالعقل وبمنهجه في مختلف الأديان، وأن ما صنعه فرح أنطون في - ابن رشد وفلسفته - لم يكن في خطه العام الأساسي، دعوة سلفوية للعودة إلى هذا الفيلسوف العربي لعظيم، بقدر ما جسد محاول أولية لتفحص أفكاره المعاصرة هو نفسه حول العلمانية السياسية والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل... الخ من موقع دعمها بمن رأى أنه قادر على ذلك[3].

ولهذا نجد أن فرح أنطون يشعر بغبطة عظيمة إذ يتبين عند ابن رشد ما يتحدث به باسمه هو نفسه في عصر طغيان الحروب الطائفية والتدخلات الإمبريالية في شؤون الوطن وتصدر السلطات الدينية الطائفية مكان الصدارة

---

(1) طيب تيزيني: مقدمة كتاب ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1988، ص17.

(2) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، دراسة وتقديم د.طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، 1988م.

(3) طيب تيزيني: السابق، ص18.

من هرم المجتمع ومن هنا فإن النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادئ الإخاء والإنسانية ترى في ابن رشد رائدا عظيما لأهدافه المتمثلة بمجتمع جديد يقوم على فصل الدين عن الدولة (العلمانية) والوطنية والعقلانية، إضافة إلى ديمقراطية الحكم المدني[1].

وما فعله فرح انطون قام به عدد من المصلحين في فكرنا العربي الحديث والمعاصر حيث قاموا باستلهام فلسفة ابن رشد في معالجة قضايا فكرنا العربي وحيث أصبح ابن رشد هو النموذج التراثي الذي يجب الاقتداء به[2].

أما عن الطهطاوي فقد جمع في فكره بين تراثه – وليس كل تراثه – وبين الحضارة الحديثة من نسيج فريد يصلح أساسا للنهضة، من خلال فهم عميق للتراث لا يقوم على الترديد مثلما كان سائدا ولا انبهارا بمنجزات الغرب تجعله لا يدرك مساوئه، وبهذا الوعي والإدراك لحقيقة الحضارة الغربية والتقدم الأوربي الحديث باعتبار أنها قامت في الأساس على الحضارة والتقدم العربي لم يجد الطهطاوي أية صعوبة في أن يلائم بين تقاليده الإسلامية وما سلم من تقاليد الغرب وعلمه، لذلك كان الطهطاوي هو أول من جمع بين نسبة الأزهر الحقيقية واكتساب العلوم الأجنبية اللتين بانضمامهما إلى بعضهما صار هذا الشريف الجليل نافعا لأوطانه رافعا ألوية العلم في زمانه[3].

---

(1) السابق: ص31.

(2) انظر دراسة د/ عصمت نصار حول الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، حيث قام باستعراض أبعاد الفلسفة الرشدية عند المفكرين العرب المحدثين متتبعا بالمنهج التاريخي تعرفهم على فلسفة ابن رشد ثم بالمنهج التحليلي في تأثرهم بالخطاب الرشدي في معالجة قضايا الواقع الفكري العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين.

(3) فاروق أبو زيد: مقدمة تحقيق كتاب – نهاية الإيجاز في سيرة مساكن الحجاز – للطهطاوي: دار مأمون للطباعة، القاهرة، 1976م، ص9.

وكأن رفاعة قد أراد أن يضع أمام مواطنيه ما يمكن أن يأخذوا به من حضارة الغرب وتقدمه دون الوقوع في مثالبه ومساوئه مما يبدو معه قدرته على التوفيق بين دينه وتقاليده وبين مظاهر الحضارة الفرنسية والتقدم الغربي[1].

لم يكن الطهطاوي مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته إلى اللغة العربية، وإنما كان مناضلا في سبيل أن يوقظ أمته ووطنه، بل والشرق (أهل الإسلام قاطبة)... كما كان حديثه في السياسة والدستور ووصفه لما درسه وشاهده في باريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية مقصودا به أن يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والطغيان والحكم الفردي البغيض[2].

ولكن الملاحظة الجوهرية على فكر الطهطاوي أنها انتهت إلى صيغة ثنائية – إن جاز التعبير – عما ندعوه في وقتنا الحاضر بالتوفيقية، وهي الصيغة التي تجمع في مركب واحد بين الإسلام الصحيح والحضارة الحديثة، ومن المهم للغاية أن نركز على شعور الطهطاوي، وهو يخلق هذا المزيج لأن هذا الشعور هو الذي يفرق لنا بين ما نعنيه بالتوفيقية – أو الثنائية – والتلفيقية المعاصرة، إن الطهطاوي لم يشعر مطلقا بالتناقض أو التعارض بين الإسلام وحضارة الغرب بل راح يشير مرارا إلى أن ازدهار الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي كان ازدهارا علميا ومنفتحا على الحضارات الأخرى، ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا إلى أن نهضة الغرب قامت من إحدى الزوايا على تمثل واستيعاب

(1) حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م، ص96.

(2) غالي شكري: المرجع السابق، ص147.

التراث العربي الإسلامي والإضافة إليه، وبالتـالي أصـبح لنـا حـق تـاريخي في الحوار مع النهضة الأوربية وحضارتها الجديدة[1].

وكما يقول الطهطاوي إذا كانت البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتـب البراعة في العلـوم الرياضـية والطبيعيـة، ومـا وراء الطبيعـة، أصـولها وفروعهـا ولبعضها نوع مشاركة في بعض العلوم العربية، وتوصلوا إلى دقائقها وأسـرارها غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجـاة أبـدا وكمـا أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية، والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كـسب ما لا تعرفه، ولهذا حكم الإفرنج بـأن علمـاء الإسـلام إنمـا يعرفـون شـريعتهم ولسانهم، يعني ما يتعلق باللغة العربية، ولكن يعترفون لنا بأنا كنا أسـانيدهم في سائر العلوم ومن المقرر في الأذهان، وفي خارج الأعيـان، إن الفـضل للمتقـدم، أو ليس أن المتأخر يغترف من فضالته ويهتدي بدلالته[2].

وهذه النظرة كفيلة بأن تخلص الفتـى مـن مركـب الـنقص الـذي يعتـور بعض النازحين إلى بلاد متقدمة فيتنكـرون لتقاليـدهم وعـاداتهم ويعـانون مـن انفصام الشخصية الذي يعوقهم عـن الإدراك الـصحيح وعـن تـبين الأمـور في منهاجها الواضح المستقيم، بل انـه ليعتـز بأنـه صـاحب الفـضل... ولا يورثـه بالتالي مركب الاستعلاء فيرتد إلى الجمود أو الوقوف عند إحياء تراث الماضـي ولكنه يؤمن بالتقدم والتطور، فإذا كان الغرب قد أخذ عـن الـشرق، فقـد دفـع عجلة التقدم أشـواطا إلى الأمـام وعلينـا أن نأخـذ عـن هـذا الغـرب مـآثره في

(1) السابق: ص158-159.

(2) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمـال الكاملـة، الجـزء الثـاني، تحقيـق ودراسة د/ محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص16-17.

التقدم، وأن يحيي في هذا الشرق مفاخره، فنأخذ نسبة الأحياء كما نأخذ نسبة التجديد لتصل اليقظة بين الماضي والحاضر على هدى وبصيرة[1].

وقضية التقدم عند الطهطاوي تبلورت لديه بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا بمعناها التكنولوجي فقط، أي أن روح الحضارة قد جذبته لا – جسدها – لذلك كان تصور الطهطاوي أبعد ما يكون عن استهلاك– الحضارة – بالاستفادة المقصورة على وجهها المادي وإنما هو قد بنى هذا التصور على أساس تمثل الحضارة والمشاركة في إنتاجها بالاستفادة من وجهها الفكري[2].

ثالثاً: الجانب العقلي والنقدي

لقد دارت الفلسفة الرشدية حول العقل ورفعه في أعلى مراحل اليقين، فقد رفع الأدلة العقلية البرهانية عما عداها من أدلة أخرى سواء كانت كلامية أو خطابية، وهذا هو سر تفرد فيلسوفنا ابن رشد مؤكدا أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات فيقول وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكأن الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات، بالقياس العقلي. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أو لا فيعلم أنواع البراهين وشروطها[3].

---

(1) حسين فوزي النجار: السابق، ص84–85.

(2) غالي شكري: السابق، ص158.

(3) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، ص23–24.

وابن رشد عندما قام باستلهام التراث الفلسفي السابق عليه سواء في جانبيه اليوناني أو الإسلامي – قام باستلهام الجانب العقلي من هذا التراث رافضا الجوانب الأخرى، فإذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربي وفي المغرب العربي الذين سبقوه ومهدوا له الطريق وطريق العقل إلا أنه قدم لنا مذهبا لا نستطيع أن نقول إنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيرا من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه[1].

وهذا ما جعل للفلسفة الرشدية المكانة المتميزة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي والعالمي، ففي فكرنا العربي الحديث كانت جميع دعوات العقل والتنوير تضع أمامها الفلسفة الرشدية مثالا ونموذجا يجب الأخذ به فإذا نظرنا لمفكر عربي عقلاني مثل فرح انطون (1874 – 1922م) نجده يقدم ابن رشد لفكرنا العربي مؤكداً على دور العقل عنده ومكانته، ولذلك عندما كان فرح انطون يقوم بحفرياته الخاصة بحثا عن الجانب العقلاني في التراث العربي الإسلامي وجد بعد حين أن الفيلسوف القرطبي الإسلامي هو خير ممثل لهذا الجانب، فالأسس الفلسفية العقلانية التي توصل إليها ابن رشد لجهة محو الخلاف بين الدين والعقل (أو الحكمة والشريعة) هي نفسها الأسس التي يجب أن تنهض عليها العقلانية العربية الحديثة، فليس هناك حسب ابن رشد الذي وافقه عليه فرح انطون أي خلاف بين الخطاب الديني والخطاب العقلي، بل إن الاتصال بينهما على درجة مهمة من الوثوق، ولو استغل العرب والمسلمون هذه العلاقة

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية – دار الرشاد، القاهرة، ط1، 2000م، ص23.

الوطيدة بين الدين والعقل لأمكن لهم أن يقيموا المجتمع الفاضل الذي تسوده العدالة والحرية والإخاء والمساواة[1].

وقد كان الفكر الفلسفي الغربي أكثر حرصاً على أخذ الجانب العقلي من الخطاب الفلسفي الرشدي، وقد عرف ما يسمى بالرشدية اللاتينية في تاريخ الفلسفة الغربية «فعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة في وحدة الحقيقة فإن الرشدية اللاتينية قد أخذت من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح في معركتها ضد سلطة الكنيسة»[2].

وإذا كان الجانب العقلي بارزا في فلسفة ابن رشد، فإننا نجد أن هناك جانب آخر لا يقل أهمية عن هذا الجانب بل ومرتبط به أشد الارتباط الا وهو الجانب النقدي الذي يعد من أهم خصائص الفكر الفلسفي فنجد أن هذا الجانب واضحا في نقده للمتكلمين وخاصة الأشاعرة ونجد هذا في نقده لآراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه وخاصة ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير، نجد هذا أيضا في نقده لاتجاهات بأكملها رأى من جانبه أنها قد انحرفت عن نهر العقل، رأى من جانبه أنها ابتعدت عن العقل الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر ومن هذه الاتجاهات التي ركز فيلسوفنا ابن رشد على نقدها اتجاه أهل الظاهر من جهة والاتجاه الصوفي القلبي الوجداني من جهة أخرى[3].

---

(1) سمير أبو حمدان: فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1992م، ص123.

(2) محمود حمدي زقزوق: السابق، ص85-86.

(3) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط1، 1980م، ص25.

وباختصار فإن مفتاح فلسفة ابن رشد يكمن في رفعه البرهان عما عداه فهو يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية وينادي بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم فهو يقول إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، وهذا يوضح لنا حقيقة رأيه في كل نظرية من نظرياته[1].

وإذا انتقلنا إلى مفكر إسلامي آخر انتصر للعقل في بواكير نهضتنا الحديثة فاتحا عصرا جديدا لفكرنا العربي بعد طول جمود استمر عدة قرون وهو رفاعة الطهطاوي والذي أعمل المنهج العقلي والنقدي في دعواته الإصلاحية سواء في النظر إلى التراث أو إلى التجديد، ففي مجال الفقه الإسلامي نادى بالاجتهاد وإعمال العقل في الأمور الشرعية الواجبة فيقول عن الاجتهاد والمجتهدين «المجتهدون هم الأئمة أرباب المذاهب الشرعية»، والمذهب هو الطريق، سميت به الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية التي هي طرائق المجتهدين، يمرون فيها بإقدام عقولهم الراجحة لتحصيل الظن بها فيتفرع على ذلك العمل الصحيح المشروع بحسب مقتضى آرائهم في مجتهداتهم وان شئت قلت: المذهب ما اختص بالمجتهد من الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية فيشمل جميع المذاهب الاجتهادية المستقلة التي يسمى صاحبها بالمجتهد المطلق لاختصاصه بأحكامه الاجتهادية[2].

والدعوة إلى العقل لم تكن قاصرة عند الطهطاوي على التراث – كما ذكرنا – بل إلى الأخذ أيضا بالعلوم الحديثة الجديدة والتي تناسب المجتمع الإسلامي. فيستنتج أن من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء

(1) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط4، القاهرة، 1984م، ص25.

(2) الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، الأعمال الكاملة، الجزء الخامس، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة، ص10.

الحاجات الحديثة أن عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث، وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولدها العقل البشري ... وهو يستشهد بسيرة أحد المشايخ الفكرية ليثبت أن دراسته الفلسفية والعلوم العقلية بقيت حية في العالم الإسلامي حتى فترة قصيرة خلت لكنها توارت الآن، ولم يقبل الأزهر في العصر الحاضر بالعلوم الجديدة التي هي ضرورية لخير المجتمع، ويخرج من هذا إلى القول بأن من واجب العلماء اليوم أن يتصالحوا مع العلوم الجديدة وبأن من الواجب أن يكون للمختصين في هذه العلوم من مكانة اجتماعية، وبأن على الحاكم أن يستشير ويكرم الأطباء والمهندسين وجميع من امتلكوا ناصية العلوم النافعة للدولة[1].

وإيمانه بالعقل الإنساني لم يمنعه من الإيمان بالقضاء والقدر فهو رجل مسلم حريص على دينه كل الحرص ولعل من مظاهر الاختلاف بين عقلية هذا الشيخ المسلم والفرنسي الذي ينكر مالا يألفه العقل من دينه، ما يأخذه الشيخ على الفرنسيين من إنكار «للقضاء والقدر» مع أن العاقل من يصدق بالقضاء ويأخذ بالحزم في سائر الأشياء وان كان لا ينبغي للإنسان أن يحيل الأشياء على المقادير أو يحتج بها قبل الوقوع فإن من الأمثال التي سارت بها الركبان كثرة الإحالة على المقادير «فقد استطاع الشيخ المسلم أن يوفق بين دينه وتفكيره العقلي»[2].

ويتعرض رفاعة للموقف العقلاني بشكل محدد في تحليلاته ويحدد طبيعة العقلانية على نحو واضح ملموس كأنه يضع يده على سر خطير في التكوين العقلي الغربي بالنسبة إلى الحضارات المختلفة ولا يمنع تعرضه للفكرة من أن

(1) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة: ترجمه إلى العربية، كريم عسقول، ط3، دار النهار للنشر، بيروت، 1977م، ص.

(2) جسيم فوزي النجار: السابق، ص96.

يعترض عليها ولكن المهم هو أنه يرددها ويذكرها بوضوح وكأنه يدعها للـزمن بحيث تتفاعل مع الموقف العقلي القدري عند أبناء وطنه[1].

وقد استخدم الطهطاوي المنهج العقلي في تحليل وقائع السيرة وأحداثها بحيث قدم لنا السيرة النبوية من خلال المعرفة العقلية... فهو لا يقصر المعرفة العقلية على الوقائع المادية وحدها وإنما يمدها أيضا إلى مجالات العقيدة والإيمان... فهو يحلل الخوارق والمعجزات التي أتى بها الرسول ويخضعها للتحليل العقلي فيؤكدها ويثبتها... فيصير التسليم بها ليس مجرد تسليم وجداني قائم على الإيمان وحده وإنما تسليم عقلي مبني على الاقتناع أيضا وأهمية استخدام الطهطاوي لهذا المنهج أنه كان يحيي به التراث العقلي في الثقافة العربية الإسلامية بعد أن طمس هذا التراث لعدة قرون سابقة وهي قرون الانحطاط العربية[2].

ومن يتصفح كتاب الطهطاوي – نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز – يجد بين دفتيه ردودا كثيرة وان كانت غير مباشرة على العديد من المؤلفات الأوربية التي كانت قد ظهرت حتى ذلك الوقت.. وهو يرد عليها بالمنطق الذي يفهمه الأوربيون أي الحجة في مواجهة الحجة وهو في ذلك كله يحرص على أن يخاطب عقل القارئ مستهدفا الوصول إلى درجة الإقناع العقلي الخالص بكل ما يطرحه من حقائق وأراء[3].

وإيمانه بالعقل مستمد من الإيمان بالله الذي أعطى الإنسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه، لا وفق مسلمات قديمة وبدهيات سابقة لذلك فهو

---

(1) عبد الفتاح الديدي: ينابيع الفكر المصري المعاصر/ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م، ص32.

(2) فاروق أبو زيد: المرجع السابق، ص12-13.

(3) السابق: ص11-12.

يرى الخرافات والأساطير تجسد طفولة الذهن البشري من ناحية كما أنها «تفيد» في ضرب الأمثلة لتقريب المراد من الأذهان، وخاصة في تربية الناشئة لكن العقل هو الفيصل في الرؤية والتحليل والتقويم والتركيب في العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء[1].

وهكذا استطاع الطهطاوي أن يقدم لنا منهجا عقليا متميزا في تحليله للتراث الإسلامي وكذلك نظرة نقدية تحليلية في استيعاب مظاهر الحضارة التي احتك بها الطهطاوي، وكانت نظرته لها برؤية نقدية لا برؤية نقلية.

رابعاً: الفلسفة والدين

لقد قام ابن رشد بالدفاع عن الفلسفة وعن الفلاسفة وذلك في كتابيه – فصل المقال – وتهافت التهافت، **الأول** لبيان اتفاق الدين مع النظر العقلي **والثاني** ضد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وذلك في كتابه – تهافت الفلاسفة – وذلك لرغبته القوية في الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها إليها وذلك لتعود لها مكانتها بعد أن كادت تموت بسبب حملة الغزالي عليها، هذه الحملة الشديدة التي نالت منها ومن الفلاسفة نيلا كبيرا، انه رأى الأثر المشئوم لضربة الغزالي للفلسفة وتعصب الفقهاء والعامة ضد التفكير العقلي الفلسفي، كما رأى أنه – لحسن حظ الفلسفة – يعيش في عصر أمير يشجع الفلسفة ويقرب الفلاسفة فكان من الطبيعي أن ينتهز هذه الفرصة الطيبة التي واتته للعمل على الانتصاف للفلسفة وإحيائها[2].

وابن رشد يهاجم من ينكر أهمية الفلسفة والفلاسفة وقال إنه «لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي، فإن العالم بما هو عالم

(1) غالي شكري: المرجع السابق، ص153.

(2) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص7.

إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول، أما الفلاسفة فإنهم لا يقصدون الغلط بل الحق وإذا أخطأ الفيلسوف في إصابة الحق، فليس يقال فيه إنه ملبس، والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلا»[1].

ويؤكد ابن رشد أهمية النظر العقلي حيث إنه واجب شرعا وبالتالي لا يخالف هذا النظر العقلي ما ورد في الشرع. وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الحق فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[2].

وان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم[3].

ويذهب ابن رشد إلى اختلاف قدرات البشر في النظر العقلي، ومن هنا وجب التأويل على قانون التأويل العربي، قائلا وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد، معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها التي هي المعرفة بالله ﷻ بمخلوقاته فإن ذلك متفرد عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك،

(1) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص82-83.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص31-32.

(3) السابق: ص22.

ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية(1).

والسبب كما يرى ابن رشد في ضرورة التأويل هو ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخون في العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: 7].

وهكذا لم يجد ابن رشد أي تعارض بين الشريعة وبين الفلسفة أي النظر العقلي وان كان هذا لم يمنع أنه فصل بين الفلسفة وبين الفكر الديني لأنه انتبه إلى أمر جوهري غاب عمن سبقوه من الفلاسفة ألا وهو أن مشكلة الفكر الإسلامي ليست ناتجة عن توتر العلاقة بين الفلسفة والعقيدة إنما هي ناجمة عن عدم تخصيص الخطاب المناسب لكل فئة من فئات المجتمع(2).

ولما كانت طرق التصديق، منها ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها، وهي الخطابية، والجدلية، والخطابية، أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة (بأقل) الناس وهي البرهانية وكأن الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال (تنبيه) الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق(3).

(1) السابق: ص30-31.

(2) زينب الخضيري: المرجع السابق، ص152-153.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص56.

ولعل هذا الجانب الذي انفرد به ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة ولم ينتبه إليه الكثيرون من المهتمين بالفكر الرشدي مستشرقين وعرب وغيرهم، نقصد بذلك كون فيلسوف قرطبة يعالج قضية العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور خاص يركز على مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع وذلك هو الإطار الذي يجب أن تفهم فيه الحاجة على التمييز بين الجمهور «والعلماء» على ضرورة أخذ الجمهور مما يفيده ظاهر النصوص وبالتالي ضرورة تجنب إفشاء التأويل لهم وذلك في الحقيقة هو المقصد الأعمق من تأليفه هذا الكتاب «فصل المقال»[1].

أما عن الفكر الديني عند الطهطاوي فهو في ثنايا جميع مؤلفاته سواء بشكل غير مباشر مثل – تخليص الإبريز – أو بشكل مباشر مثل – القول السديد في الاجتهاد والتقليد، أو كتاب في السيرة النبوية وهو – نهاية الإيجاز. في سيرة ساكن الحجاز – فنجده حينما يهاجم نظرية الدين للدين إنما يقرنها بالكسل وقعود الهمة وإيثار التسول على العمل، لا بخلوص حقيقي لذات الدين، وهو يهاجم الكسل على أنه أكبر معطل للإنتاج وأكبر معوق لنمو الثروة القومية[2].

كذلك عندما قضى الطهطاوي حوالي خمس سنوات في باريس عاد إلى بلاده لا ينكر من حضارة الغرب إلا ما رآه مخالفا للدين والملة دون تزمت أو جمود، فقد عاش في باريس وفيا لإسلامه وعروبته وبلده مصر لا ينقطع عن أداء «الفروض والسنن» ولا يأكل شيئا مما لم يذكر عليه اسم رب الأنام وواظب على تلاوة القرآن الشريف ومطالعة العلم المنيف[3].

(1) محمد عابد الجابري : مقدمة تحقيق كتاب – فصل المقال – لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1977م، ص50.

(2) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري، دار الهلال، القاهرة، 1994، ص292.

(3) حسين فوزي النجار: المرجع السابق، ص82.

وقد دافع الطهطاوي عن الدين الإسلامي ضد المفكرين الغربيين الـذين لم يفهموا الدين الإسلامي جيدا فقد تصدى للرد على مونتسكيو في عام 1842م في إحدى افتتاحياته لصحيفة الوقائع المصرية التي كان يتولى رئاسة تحريرها في ذلـك الوقت حين يذكر أن الإفرنج وبالذات فيلسوفهم مونتـسكيو يعـدون الحكومـات الإسلامية من قبل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر مـن قـوانينهم فـإن الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقـوانين السياسية ولاتساع الشريعة المحمدية وتشعب مـا يتفـرع عـن أصـولها ظـن مـن لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع.. وقل أن يقـدم ملـك إسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسولهﷺ[1].

ومما يوضح غيرة الطهطاوي على دينه وعلى مبادئـه أن مؤلفـه الرائـد في السيرة النبوية في العصر الحديث، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز. هـو أول مؤلف عربي في السيرة يضع من بين أهدافه الـرد علـى الـصورة المـشوهة الـتي رسمها الكتاب الغربيون الذين تصدوا للتأليف عن الإسلام.

فقد اطلع الطهطاوي بحكم سـفره إلى بـاريس، ومعرفتـه للغـة الفرنـسية وسعة إطلاعه على المؤلفات الأوروبية علـى الكـثير مـن هـذه الكتابـات الـتي تعرضت للإسلام ولنبيه بغير الحق وعلى سبيل المثال فقد قرأ الطهطـاوي وهـو في باريس ضمن ما قرأ للفيلـسوف الفرنـسي (فـولتير) مـسرحية «محمـد» الـتي امتلأت بالهجوم على الإسلام وعلى الرسول ﷺ وصحابته الكرام.. ومهما قيل عن أن فولتير كان يستخدم الإسلام ستارا لا يقصد مـن ورائـه سـوى مهاجمـة البابا ورجال الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقـت (فـإن ذلـك لا ينفـي تـشويه فولتير لحقيقة الإسلام ونبيه) عليه الصلاة والسلام[2].

(1) فاروق أبو زيد: المرجع السابق، ص11.

(2) السابق: ص10.

خامساً: الترجمة والانفتاح على الآخرين

إننا في أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح عن أفكار الأمم الأخرى... إننا إذا كنا قد استمعنا إلى صورة العقل صوت المنطق، صوت ابن رشد، وهو ينادي في كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صوابا قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا إليه، لكان الحال غير الحال، وهذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغي أن نستوعب هذا الدرس جيدا، ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان[1].

وحركة الترجمة كان لها أكبر الأثر في مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي سواء بالنسبة لعلماء الكلام أو الفلاسفة حيث إنها قد فتحت أمامهم أبواب الفكر الفلسفي اليوناني على مصراعيها لكي يتعرفوا على أفكار أفلاطون وأرسطو من خلال الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، نقول إن صياغة وبلورة الفكر الإسلامي وخاصة الفلسفي منه ونقصد بهم مجموعة المتكلمين كالمعتزلة والاشاعرة وأيضا مجموعة الفلاسفة الذين قدموا لنا مذاهب فلسفية اعتمدت اعتمادا كبيرا على الاستفادة من أفكار فلاسفة اليونان القدامى، ومن بين فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العرب الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق العربي، وابن باجه وابن رشد في المغرب العربي[2].

والانفتاح على فكر الآخرين كان يمثل سمة أصيلة في فكر ابن رشد حيث قام بالاطلاع على الفكر السابق عليه سواء في جانبه الإسلامي ممثلا في فلاسفة المشرق العربي مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، أو فلاسفة المغرب العربي مثل ابن باجه وابن طفيل، أو جانبه اليوناني حيث قام بشروح

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص25.

(2) السابق: ص123.

لفلسفة أرسطو بكل جوانبها والتي من خلالها استطاع أن يقدم لنا أفكاره الخاصة الفلسفية التي ربما – لظروف فكرية سائدة – لم يستطع أن يعرضها في مؤلفاته الخاصة، ومن هنا فإن شروح ابن رشد لا تنفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص، بل لابد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره، فهو دائما ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق[1].

وابن رشد هو أكبر نموذج عربي في تراثنا القديم للانفتاح على الآخرين ومن هنا فهو قد قدم لنا النموذج والطريق المستقيم للتعرف على فكر الآخر من خلال قراءة واعية وعميقة، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا معه، وقد فعل ذلك مع الغزالي وأرسطو على سبيل المثال وليس الحصر.

وعند الطهطاوي كانت الترجمة والانفتاح على الآخرين هما شاغله الأكبر منذ سافر إلى باريس إماما للبعثة التعليمية التي أرسلها محمد علي فقد أدرك أن الاغتراف من علوم الغرب هو سبيل بلده إلى اللحاق بهذا الغرب الناهض، ولا يثمر العلم ما لم يقم على وعي الأمة وبعث تراثها الماضي وتجديده، ثم الإيمان بعلم الغرب وفنونه وصناعته إيمانا لا يقف دونه تعصب عنصري أو ثقافي أو ديني ولا يعوقه شعور كاذب بالاستعلاء أو الكبرياء القومي ويستشهد في هذا بالحديثين الشريفين – الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك – واطلب العلم ولو في الصين[2].

---

(1) السابق: ص53.

(2) حسين فوزي النجار: الطهطاوي، ص154.

ويقول الطهطاوي في هذا «نخبة جليلة... في المنافع العمومية التي بها للوطن توسيع دائرة التمدنية اقتطفتها من ثمار الكتب العريقة اليانعة واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال وعززتها بالآيات البينات والأحاديث الصحيحة والدلائل البينات وضمنتها الحجم الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء، من كل ما ترتاح إليه الأفهام وتتراوح به عن الذهن الأوهام»[1].

وعندما عاد رفاعة ورفاقه إلى مصر أواخر عام 1831م، وقد أدرك غايته من العلم والمعرفة وحدد طريقه قال انه تكفل «بترجمة علمي التاريخ والجغرافية بمصر السعيدة بمشيئة الله تعالى فقد أوفت إرادته عليه وغدا معلم أمة ورائد نهضة، وإن عرف أن عمله رهن بإرادة ولي النعم وأن رسالته لا تتحقق إلا في إطار الوظيفة التي يتولاها، فقد تحرر بمؤلفاته من إسار الوظيفة وإرادة ولي النعم فساق فيها كل ما رأى فيه نفعا لقومه ووطنه وكان في الحالين معلما ينقل لتلاميذه ما هم في حاجة إليه من علوم الغرب وفنونه، ويكتب لهم ما يقومهم ويرشدهم إلى السداد من طريقهم فتخرج على يديه رعيل من الرواد كانوا لبنة النهضة المصرية الحديثة وكان يؤمن أن الترجمة هي النواة الأولى في بناء النهضة[2].

ولذلك وجد الطهطاوي في مدرسة الألسن غاية نفسه فوهبها كل جهده مؤمنا بأن خير ما يقدمه لبلاده أن يعد لها جيلا من المترجمين والمعلمين يرودون بها آفاق النهضة التي جنى ثمارها بالغرب فكان يقوم بالليل والنهار عليها، فقد كان «دأبه» في مدرسة الألسن كما يقول علي مبارك، وفيما اختاره للتلامذة من

---

(1) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (الأعمال الكاملة)، ص5.

(2) حسين فوزي النجار: السابق، ص99.

الكتب التي أراد ترجمتها منهم وفي تأليفاته وتراجمه خصوصا، انه لا يقف في ذلك اليوم والليل على وقت محدود[1].

إلى هذه الدرجة كان الطهطاوي حريصا على الترجمة والتي كان يرى أنها سبيل للنهضة وإلى التعرف على علوم الآخرين، وما أحوجنا اليوم إلى منهج الطهطاوي في الترجمة خاصة في عالم اليوم الذي أصبح كالقرية الصغيرة وما فعله رائدنا العظيم لهو نموذج يجب الاقتداء به في مشروعنا الحضاري المنشود إذا أردنا أن يكون لنا موقع على خريطة العالم الثقافية وخاصة ونحن على أعتاب قرن جديد وألفية جديدة.

سادساً: التسامح الديني واحترام فكر الآخر

التسامح الديني من أبرز سمات الفكر التنويري الخلاق وهذا ما نجده عند ابن رشد في أعظم صورة لأنه كان فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الحق، ولذلك نجد من بين تلاميذه المسلمين والمسيحيين واليهود، فلقد كانت في فكره رحابة، وسعة، وتنوع يصلح لجميع الملل والنحل دون أن يتخلى عن جوهر عقيدته السمحة مع احترام لفكر من يختلف معه سواء في الملة أو حتى في الاتجاه الفكري من أبناء عقيدته، فيقول «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»[2].

---

(1) السابق: ص105.

(2) ابن رشد: فصل المقال: ص26.

وتبدو عظمة هذا الفيلسوف في أنه في حالة خلافه مع غيره لا يسفه آراءه بل يلتمس له العذر وإذا كان موافقا لآرائه شكره عليها فيقول «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمن تقدم من الأمم السابقة نظرا في الموجودات واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[1].

وابن رشد إذا كان قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التي توصلوا إليها أو حول المنهج الذي ساروا عليه فإن هذا الاختلاف معهم سواء من جهة الآراء أو من جهة المنهج لم يمنع من تقديره لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون عليها إذا وجد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما التزم به من منهج ارتضاه لنفسه، دليل هذا أنه يتفق مع المعتزلة حول بعض الآراء التي قالوا بها كما يتفق مع ابن سينا حول بعض الآراء التي ذهب إليها، وإنه لم يعارض الآراء السابقة لمجرد المعارضة، بل إنه في نفس الوقت الذي يعارض فيه هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون عليه، لا ينسى ما في الآراء الأخرى من دقة وتكامل[2].

وتبدو قواعد وأصول الحوار المثمر البناء عند ابن رشد في: **أولاً:** الاعتراف بحق الاختلاف وبالحق في الخطأ. **ثانياً:** ضرورة فهم الرأي الآخر في إطاره الخاص به. **ثالثاً:** التعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية **رابعاً:** الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي[3].

---

(1) السابق: ص28.

(2) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص23-23.

(3) محمد عابد الجابري: مقدمة تحقيق كتاب – تهافت التهافت – مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1988م، ص79-80.

ويرى ابن رشد أن الأديان جميعا تهدف إلى تعميق الفضيلة فهي للحكمة مصدر لا للصراع والتمرد إذ تأمر بإعمال العقل وتدبر الوجود غايتها واحدة وان تشعبت طرقها... ويرى أن الأديان لا تقاس بمقاييس الجدل وله تعبير شهير لعله أخذه من أرسطو فهو يقول «أيها الناس أنا لا أجزم أن ما تسمونه بالعلم الإلهي علم خاطئ ولكني أقول إنني عارف بالعلم الإنساني»[1].

نحن إذن أمام عقل عربي، مسلم، عاش في زمان الحروب الدينية خلال العصور الوسطى، اخترق حجب الزمان والمكان ووضع للحوار الديني أسسا سامية وملك أفقا واسعا وتسامحا إنسانيا رائعا يعد نموذجا للفكر العربي الإسلامي الشامل، أكد على أن الله تبارك وتعالى هو سبحانه العلة الأولى للوجود الكائن المطلق والحقيقة المطلقة كما أكدت التوراة حين سأل موسى عليه السلام ربه من أنت فأتاه الجواب «أنا الكائن» العهد القديم التوراة سفر الخروج 3: 14 وأكده الإنجيل «أنا هو الرب إلهك لا يكن لك إله غيري، ثم ثبته القرآن الكريم ووضع قاعدته الكبرى» ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾ [البقرة: 255] فالله مصدر كل وجود وكل حياة والفلسفة منذ سقراط وأفلاطون أفاضت في ذلك فيضا زاخرا والله الحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق لا يمتلكه أحد ولا يدركه أحد ولا تلم بعظمته عقيدة أو فكر، والحوار الديني أسمى أنواع الحوار والفلسفة أرقى أنواع الفكر ولا يتصدى للحوار الديني إلا من ملك ناصية الورع والتقوى في خلوة روحية عميقة وامتلك فكرا عميقا وأفقا واسعا، والعقل هو الشعاع الإلهي في أعماق الإنسان والحق لا يلد إلا الحق والخلود للعقول والأرواح تلك مبادئ سامية

(1) الأب يوحنا قلته: التسامح الديني عند ابن رشد، العدد الثامن من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 1999م، ص87.

وضعت ابن رشد في مصاف مفكري الإنسانية الذين حملوا مشعل التنوير وأول خطوات التنوير والتقدم والتسامح الفكري[1].

أما عن الطهطاوي فقد حارب التعصب مع مطالبته دائما بالتسامح وبالأخوة في الوطن ويحسن معاملة الأجانب فيقول «إن الأخوة في الإنسانية تلزم عبادة الله... ثم إن أخوة العبودية التي هي التساوي في الإنسانية عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخوانا على الإطلاق، فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في جميع حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناه»[2].

وربما قد استفاد الطهطاوي من فلاسفة التنوير في أوربا عامة وفلاسفة الثورة الفرنسية في تأكيده لمعنى التسامح وأن كل اضطهاد ديني هو خروج على الدين ذاته فلا يوجد في الدين ما يدعو إلى التعصب، ولعل حديثه عن الأخوة الدينية يثير تساؤلا حول موقع غير المسلمين في وطن الطهطاوي، وقد كان في مصر إلى جوار المسلمين أقلية من المسيحيين وأقلية محدودة العدد من اليهود والحقيقة أنه كان واضحا في هذا الموقف، ويقدم آراء مستنيرة ومتسامحة، فالحرية الدينية مكفولة ولا يجوز المساس بدين الآخرين... ويحذر بشدة من التعصب الديني خاصة من الملوك[3].

(1) السابق: ص88، 89.

(2) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية، ص99.

(3) حلمي النمنم: من مقدمة كتاب – مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م.

ويحذرنا الطهطاوي من تعصب الملوك لأن هذا سيجعل الرعية تنافق الملك وسيصبح الدين مجرد شكل ظاهري وليس عن قناعة وإيمان نابع من القلب وهذا هو جوهر الدين، فضلا عن أن حرية العقيدة الدينية هي العمود الفقري للوحدة الوطنية – فالدين لله والوطن للجميع – «فإن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ويستعبدون من يكرهونهم على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر، فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية»[1].

وهكذا كان الطهطاوي مثالا للتسامح والحب محذرا من التعصب الذي يقضي على التمدن والحضارة، مؤكدا على أن الخلاف في الرأي وفي الدين لا يمثل عقبة في سبيل المواطنة وحب الوطن والعمران.

سابعاً: الفكر السياسي

لعل الظروف السياسية التي عاش في ظلها ابن رشد كان لها أكبر الأثر في تشكيل عناصر فلسفته وخاصة في مناخ استبداد من الناحية الفكرية أي استبداد رجال الدين أو من الناحية السياسية التي اكتوى بنارها ابن رشد، ومن هنا فإن التعرف على فكره السياسي يمثل حلقة أساسية من حلقات الدور الحضاري الذي قام به فيلسوفنا ابن رشد.

ويمكننا القول بأن منهج ابن رشد العقلاني واتجاهه الواقعي قد دفعاه إلى تطبيق بعض المفاهيم والمبادئ الأخلاقية على الوضع السياسي والاجتماعي الراسخة تحت وطأة بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها، إن آراء ابن رشد في إثبات الحرية الإنسانية

(1) الطهطاوي: مناهج الألباب، ص406.

تمثل حركة انبعاث العقلية العربية وإشعال جذوة التفكير العقلاني في عصره، لقد أراد أن ينتشل العقول من سيطرة عالم الظواهر وأهل الجدل والتقليد من خرافات البدع واستكانته للتواكل والتكاسل بحجة أن الإنسان ليس له اختيار من نفسه بل كل شيء بقضاء الله وقدره فكان موقفه الحاسم من تلك المشكلة التي أراد أن يوفق فيها من العقل والشرع بما لا يدع مجالا للشك فيها وحيث أضحى الإنسان في مذهبه إنسانا مكتملا إنسانيته ليفكر في استقلال ويبحث في طلاقه، يحكم عقله في كل ما يعرض له فيعيش في أمن وسلام مع نفسه ومع خالقه ومع مجتمعه[1].

وكان ابن رشد يكره الاستبداد العسكري ويرى أن الحاكم الظالم هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب، وأن شر الظلم ظلم الكهنة... ومن أجل ذلك كان سخط ابن رشد على النظام الثيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا حكم الشورى الجمهوري إلى حكم استبدادي ومن ثم إلى فوضى واضطراب، كما كان إعجابه الشديد بالنظام الجمهوري الذي كان يعتقد أنه إذا ساد في مجتمع من المجتمعات لأغنى الناس عن الحاجة إلى الأطباء والقضاء لأن هذه المجتمعات ستكون خالية من إفراط وتفريط ولأن الفضيلة سوف تحمل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات[2].

إن النهضة الحضارية التي رفعها ابن رشد هي تلك التي تظهر ملامحها في الوعي المتقدم على زمانه الذي يؤكد فيه على ضرورة أن تختزل العقيدة

(1) زينب عفيفي شاكر: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد: الكتاب التذكاري عن الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993، ص259-260.

(2) السابق: ص258-259.

الاجتماعية بصفة عامة في العقيدة السياسية لكي تستطيع تحويل التعبئة من اجتماعية إلى سياسية يمكن بواسطتها قيادة المعركة الحضارية التي تقودها الأمة لأنه يرى أن الفرد لا يستطيع أن يعيش خارج المجتمع الذي تربطه به مجموعة من الروابط القيمية التي تنظم المعيشة المشتركة بينه وبين غيره الآخرين من أفراد المجتمع، كما تعمل هذه القيم على تنشئة الفرد وربطه بمؤسساته الاجتماعية لكي يؤدي دورا فيها وبذلك يبلغ كماله الإنساني وضمان بقائه[1].

أما عن الفكر السياسي عند الطهطاوي فهو صاحب مدرسة في الوطنية وحب الوطن وأول من نقل إلى فكرنا العربي الحديث أفكار مثل العقد الاجتماعي ومعنى المواطنة ومعنى الدستور والعدالة الاجتماعية والديمقراطية متأثرا في ذلك بما شاهده في الفترة التي قضاها في فرنسا وأراد أن ينقل إلى وطنه هذه الأفكار التقدمية والمدنية، فإن الطهطاوي كان إماما من أئمة الفكر البورجوازي المستنير في القرن التاسع عشر، ولا سيما حيث يهاجم نظريات الكفاف التي تحول دون تراكم رأس المال اللازم لعمليات الاستثمار ولكن المتأمل لبقية أركان فلسفته الاقتصادية والاجتماعية لا يسعه إلا أن يشتبه في أن رفاعة الطهطاوي كان على صلة بالتيارات الفكرية الثائرة على الليبرالية البورجوازية المطلقة وأنه كان مطلعا على مختلف المذاهب الاشتراكية المثالية التي كان يعج بها القرن التاسع عشر[2].

وكان الطهطاوي أول من عالج موضوع العدالة الاجتماعية من مفكري هذا القرن في كتابه، مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية 1869م إذ تناول نظرية فائض القيمة التي كانت مدار بحث الاشتراكية الأوربية في

(1) إسماعيل الزروقي: ابن رشد الأزرق الأندلسي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، 1999م، ص103.

(2) لويس عوض: السابق، ص295.

عصره[1]. فيقول الطهطاوي: «هل منبع الغنى والثروة أساس الخير والرزق هو الأرض؟، وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة؟ أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة وأنه هو الأصل الأول للأمة (يعني أن الناس يكتسبون لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة (فالفضل للعمل، وإنما فضل الأرض فهو ثانوي)[2].

وقد اهتم الطهطاوي بفكرة الديمقراطية، وعرف بها كما رآها في فرنسا أثناء ثورة 1830م وحرص على أن يوصل ما رآه وكأنه يدعو قومه إلى أعمال الفكر كي يختاروا ما يناسبهم وركز الطهطاوي على وجوب اشتراك الشعب في الحكم، وهو هنا يبدو متأثرا بالفكر الليبرالي ... فالمواطن يجب أن يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية وانقياد المواطن لقوانين وطنه... ويصبح للمواطن حق المعارضة للحكام وأن يقول رأيه فيما لا يوافق عليه في السياسات والتدابير وألا يترك ولاة الأمور يفعلون ما يشاءون[3].

ثم إننا نجد أن الطهطاوي يميز بين الوطن والأمة، فهو أول مفكر في العالم العربي الإسلامي يرى ذلك ويعبر عنه بوضوح تام بجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها ما يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من أخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية فيجب أدبيا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناء ثروته[4].

(1) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، ج3، بيروت، 1980م، ص173.

(2) الطهطاوي: مناهج الألباب، ص84.

(3) صلاح زكي أحمد: قادة الفكر العربي، دار سعاد الصباح بالقاهرة، ج1، 1993، ص31-32.

(4) أنور عبد الملك: (نهضة مصر)، تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية 1805-1892، ترجمة د. حمادة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص245.

ولم يقتصر فكر الطهطاوي على الديمقراطية والوطن والأمة والعدالة الاجتماعية بل تحدث عن المدنية والتقدم باعتبار أنهما غاية كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية، ولذلك فنجد الطهطاوي يعطي أهمية خاصة للمضمون الحضاري للتقدم في الوطن فبالنسبة له مصر وطن شريف، إن لمن نقل أنها أشرف الأمكنة، فهي أرض الشرق والمجد في القديم والحديث، وعند تعريف الطهطاوي لأبناء الوطن الواحد نجده متأثرا بما حصل من معارف في علوم الاجتماع والسياسة فبالنسبة له أبناء الوطن دائما متحدون في اللسان وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد لشريعة واحدة وسياسة واحدة[1].

ثامناً: التنوير

يعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها في مسيراتها الحضارية ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير، فقد كان لفكره التنويري دور بالغ في دعم الحركة العقلية في أوربا في العصور الوسطى، حتى مشارف العصر الحديث، والوجه الحقيقي لابن رشد أنه فيلسوف تنويري على المستويين العقلي والديني على السواء، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير الرشدي يختلف في أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربي في القرن الثاني عشر نظرا لاختلاف الظروف والملابسات التي سادت كلا من المجتمع الأوربي والمجتمع الذي عاش فيه ابن رشد ومن هنا اتخذ التنوير الأوربي طريق العقل مبتعدا عن الدين في حين انصهر الدين والعقل في بوتقة التنوير الرشدي في تركيبة فريدة وفي تآخ منقطع النظير، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف[2].

(1) صلاح زكي أحمد: المرجع السابق، ص31-32.

(2) محمود حمدي زقزوق: السابق، ص77-94.

ولعل مجتمعاتنا العربية والإسلامية في العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفي والديني معا، وبمعنى آخر في حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعي العقلي السليم ولنشر الوعي الديني الصحيح وذلك حتى يمكن القضاء على فكر أصحاب الأهواء الفاسدة، ونحن الآن في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الثقافي، التنوير الذي يقوم على الانفتاح على ثقافة العولمة، التنوير الذي يقوم على تقديس العقل الذي دافع عنه ابن رشد دفاعا مجيدا والإيمان بأن الثقافة الخالدة، إنما هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان بحيث تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافي عربي جديد[1].

أما عن التنوير عند الطهطاوي، فلا يذكر التنوير في فكرنا العربي الحديث إلا ويذكر معه رفاعة الطهطاوي، على أساس أنه أول مفكر فتح النوافذ لفكرنا العربي منذ بداية القرن التاسع عشر للتعرف على منجزات الحضارة الحديثة في ذلك الوقت، فقد حمل الطهطاوي مشاعل الحرية والديمقراطية، لأبناء وطنه، كذلك دعوته للمنهج العلمي العقلي سواء في تراثنا أو في علوم الغرب، ولا يخفى علينا كذلك أنه أول من نادى بتعليم المرأة وذلك قبل قاسم أمين في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» ودعوته إلى الانفتاح على علوم الآخرين واحترام فكر الآخر والدعوة إلى الترجمة والتسامح الديني وعدم التعصب، فهذه العناصر جميعها عناصر تنويرية ينبغي أن تقوم عليها أسس نهضتنا المنشودة في بداية قرن جديد وألفية جديدة.

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص220.

خاتمة

وكما رأينا فلسنا في حاجة إلى أفكار تنويرية مستوردة من الغرب، ولما لا وعندنا في تراثنا القديم من قدم لنا هذه الأفكار العظيمة وهو الفيلسوف ابن رشد، والذي قدمها لنا كذلك الطهطاوي منذ أكثر من قرن ونصف من الزمان، فهل نحن قادرون على استيعاب هذه الأفكار العظيمة في هذه المرحلة الراهنة في بداية مرحلة جديدة من عمر الإنسانية؟.

وإذا كان الغرب قد استفاد من فلسفة ابن رشد وأقام عليها أساس حضارته الحديثة فلماذا لا نقوم بمثل ما قام به الغرب مع الأخذ في الاعتبار الخصوصية الثقافية في فكرنا الإسلامي، وما أحوجنا اليوم إلى أفكار ابن رشد حتى نستنير بها في وضع الأسس العلمية والحضارية السليمة لبناء فكر عربي إسلامي قادر على المشاركة الحضارية لعالم اليوم خاصة بعد ما تعرض له فكرنا الإسلامي من هجوم وفهم خاطئ من قبل بعض الرموز الغربية المعاصرة في الفترة الأخيرة، وما أحوجنا اليوم إلى أفكار الطهطاوي والتي قدمها لنا ليس لترديدها في المنتديات الثقافية هنا وهناك، بل للأخذ بها وتطبيقها في دنيا الواقع المعاش حتى يتحول المشروع الحضاري للطهطاوي من إطار نظري إلى فكر عملي، حتى لا تصبح جميع مشاريعنا الحضارية مجرد مشاريع نظرية لا صلة لها بالواقع تتردد فقط بين فئة معينة دون أن تصبح برنامجاً عملياً نطبقه في حياتنا الواقعية، وخير شاهد على ذلك أن مشروع ابن رشد الحضاري منذ أكثر من ثمانية قرون وأيضا مشروع الطهطاوي منذ أكثر من قرن ونصف.

ولكن إلى متى يظل الفشل ملازما لمشاريعنا الإصلاحية؟ سؤال ينبغي علينا أن نحاول الإجابة عليه، وخاصة ونحن في بداية قرن جديد.

الفصل الثاني

الفكر العربي المعاصر ودوره التنويري في البناء الحضاري للنهضة العربية

مقدمة

أولاً: الفكر العربي المعاصر

ثانياً: الفكر العربي المعاصر والإصلاح

الخاتمة

الفصل الثاني

الفكر العربي المعاصر ودوره التنويري في البناء الحضاري للنهضة العربية

مقدمة

لقد كان الفكر العربي المعاصر مجسدا لأحلام النهضة العربية منذ بدايات القرن التاسع عشر وحتى الآن وحمل مشاعل التنوير للأمة العربية في كل مجالات الحياة، ولم يدخر زعماء الإصلاح ورواد النهضة عندنا من جهد في سبيل بناء مجتمعاتنا العربية، وقد قاموا بدورهم على أكمل وجه في محاربة التخلف والجهل والتبعية للماضي في كل مظاهر الحياة وكأن الحياة لا تتقدم، وما قام به رفاعة الطهطاوي وتلاميذه على اختلاف ألوانهم في سبيل الدعوة إلى اليقظة وإلى إعمال العقل الإنساني وإلى العمل وإلى الحرية إلا نموذجاً حيا على هذا.

فقد اقتحم فكرنا العربي المعاصر كل ميادين الفكر برغبة قوية في الإصلاح، مثل النظرة إلى التراث أو محاربة الخرافات والجهل أو الدعوة إلى العقل وإلى الحرية أو العدالة الاجتماعية أو العلم. وإذا كانت تيارات فكرنا العربي قد تنوعت في نظرتها إلى النهضة وإلى التنوير فنجد أن تيار الإصلاح الديني والذي رفع لواء الدين الصحيح وتنقيته من الشوائب ونشره بين الناس بالحكمة والموعظة الحسنة كان يؤمن بالتراث الجميل الذي جعل العرب والمسلمين أصحاب حضارة أنارت البشرية طوال عصور طويلة، وكان يرى أصحاب هذا التيار أن إصلاح الدنيا لن يكون إلا بإصلاح الدين وفهمه الفهم

الصحيح، أما أصحاب التيار العلمي العلماني فكانوا يرفعون لواء العلم والمعرفة والإقتداء بالغرب وبمعطياته حتى تتحقق النهضة وأن البداية الحقيقية لأية نهضة لابد أن تكون هي العلم- والذي لا وطن له – وكذلك الأخذ بالحضارة الغربية في كل نظمها والأخذ من تراثنا الجوانب العلمية المضيئة ونترك ما في التراث من ضلالات وأكاذيب كانت سببا في تأخر العرب والمسلمين طوال هذه القرون، أما أصحاب التيار القومي الليبرالي والذي كان يدعو إلى الحرية والليبرالية في كل ميادين الحياة وأن هذا هو السبيل الوحيد إلى النهضة وإلى التقدم وإلى التنوير..........الخ.

وهكذا نجد أن روادنا السابقين قد قاموا بإعمال فكرهم التنويري في البناء الحضاري لمجتمعاتنا العربية وما نحن فيه من مظاهر تنويرية مضيئة في حياتنا الآن ما هو إلا صدى لجهة هؤلاء التنويريين الأوائل، ولعل الواقع العربي الآن يحتاج إلى دراسة مشاريع هؤلاء الرواد لأن القضايا التي خاضوا فيها مازالت حتى الآن تحتاج إلى مزيد من النظر والتوضيح.

والصفحات القادمة ستوضح دور فكرنا العربي المعاصر في البناء الحضاري لمجتمعاتنا العربية المعاصرة.

أولاً: الفكر العربي المعاصر

ليس كل ما نكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تحدد قوميته باللغة التي كتب بها بل ينتسب إلى قومية منتجة، كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره... فلا مندوحة لنا – إذ نتناول بالتحليل فكرنا العربي المعاصر عند إطراح ما نقلناه من اللغات الأجنبية على اختلافها لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها، ولا بين ترجمة كاملة وتلخيص، لكي نحصر أنظارنا فيما هو فكر عربي خالص، ثم لا يكون هذا الفكر العربي الخالص الذي نخلص إليه بعد تنحية الفكر المنقول فكرا معاصرا، إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه

وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة، وهي الأجيال التي يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة – بحيث يجوز أن نطلق لفظ – الفكر العربي المعاصر – على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، ولا مندوحة لنا مرة أخرى من إطراح الكتب التي نشرناها في هذه الفترة من تراثنا القديم والتي ليس لنا من فضل إلا فضل بعثها وهو كفضل الذي يخرج من جوف الأرض آثار آبائه الأقدمين[1].

وقد كان العالم العربي والإسلامي في تلك الفترة شيخا هرما حطمته الحوادث والكوارث، فساد نظام واستبداد حكام وفوضى أحكام وخمود عام واستسلام للقضاء والقدر، فقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام وأصبح التصوف ألعابا بهلوانية، والدين مظاهر شكلية، ووسيلة النجاح في الحياة ليست الجد في العمل، ولكن التمسح بالقبور والتوسل بالأولياء، وهذا هو الحال في الشرق[2].

ولم تكن مشاكل الشرق الاجتماعية أقل تعقيدا من مشاكله السياسية فقد كان الشرق يعيش على أساليبه القديمة الزراعية والصناعية والتجارية، يزرع كما يزرع آباؤه الأولون زراعة مؤسسة على التقاليد الموروثة لا على نظريات العلم المدروسة، تستخدم فيها الآلات التي استخدمت منذ فجر التاريخ، وكانت الصناعات ساذجة بسيطة والتجارة كانت على عهدها القديم في أساليب المعاملات والأخذ والعطاء[3] وعلى العموم كان أهل الشرق العربي منذ القرن

(1) زكي نجيب محمود: قشور ولباب (مقالة الفكر العربي المعاصر)، دار الشروق، القاهرة، 1988م، ص 114.

(2) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949، ص8.

(3) المرجع السابق: ص 342.

التاسع عشر يعيشون على أساسين متباينين: قديم ورثوه من آبائهم الأولين وجديد أخذوه عن حضارة الأوربيين، يظهر ذلك في ملبسهم ومسكنهم ومشاريعهم وجمعياتهم وأنديتهم وأفكارهم، وهذه العناصر تتفاعل تفاعلا غريبا وتتصادم أحيانا تصادما عنيفا[1].

وانطلقت بوادر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر تحمل مشاعل التنوير في شتى جوانب حياتنا الثقافية والاجتماعية...... الخ، وقد حمل هذه الرسالة الفكرية في تاريخنا الحديث رجال من طرازين: هواة ومحترفون على أن الهواة كانوا أسبق من المحترفين ظهورا في الترتيب الزمني، حتى ليجوز لنا القول بأنهم هم الذين مهدوا الطريق أمام محترفي الفلسفة ووجهوا انتباههم وأثاروا اهتمامهم، ومع ذلك فالفريقان مختلفان جوهرا، اختلافا هو نفسه الاختلاف القائم بين معنيين نفهم بهما الفلسفة، ساد **أولهما** من حكمة الشرق، وساد **ثانيهما** في تحليلات الغرب، فالفلسفة بالمعنى الأول هي فلسفة حياة والفلسفة بالمعنى الثاني هي "فلسفة تجريد نظري" وبالمعنى الأول تكون الفلسفة في صياغتها أقرب إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثاني يكون أسلوب الفلسفة أقرب إلى الصياغة العلمية[2].

ولم نكن في هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم في فتح الأبواب والنوافذ جميعا ليجيء الهواء من شرق أو من غرب، من قديم أو جديد، من مؤمن أو من متشكك، حتى التقت وجهات النظر المختلفة، وانصهرت وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفي الخاص، لكن إذا كان هذا المذهب الفلسفي الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هي "التوفيق بين النقل والعقل" فأحسب أن المذهب

(1) المرجع السابق: ص 344.

(2) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط4، القاهرة، 1993م، ص 8.

الفلسفي الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة كذلك هي «الجمع بين الحرية والعقل»[1].

وللفكر العربي المعاصر وغير المعاصر على السواء، موقف يتكرر بصورة متشابهة كلما التقى بثقافة وفدت إليه من خارج حدوده، وهو موقف يتلخص في أنه بعد أن يفتح نوافذه للثقافة الوافدة... ملتمسا فيها مواضع ضعف وتناقض أو مواضع تعارض الشريعة الإسلامية... على أن هذه المعارضة نفسها لا تلبث أن تستثير من يتصدى للدفاع عن الثقافة الوافدة مؤسسا دفاعه في أغلب الحالات على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية، وإنما هي أفكار من شأنها أن توسع وأن تطور وأن تغذى دون أن تعمل على الهدم أو الإبادة، وقد يحدث أحيانا أن يظهر بين الطرفين فريق ثالث، يختار لنفسه موقفا وسطا يبغي به إقامة كيان ثقافي جديد، يجمع بين مقومات الطرفين في صيغة ثالثة[2].

والمفكرون العرب في عصر النهضة انقسموا إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف أمتهم، فريق السلفيين الذين أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف، فخرجوا بتحليل علمي سليم لواقعهم، ووضعوا أصابعهم على الأمراض الحقيقية التي تنهش مجتمعهم[3].

---

(1) المرجع السابق: ص 7 – 8.

(2) زكي نجيب محمود: هموم المثقفين (مقالة حاضر الثقافة العربية)، دار الشروق القاهرة، 1988، ص 64.

(3) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة 1980، ط3، ص 171.

جهود فكرية متلاحقة منذ بدايات النهضة العربية وإلى يومنا هذا تدور كلها حول إيجاد الصيغة التي تحمل طابعنا العربي المميز، مقرونا بملامح العصر ذلك في المجال الثقافي بصفة عامة، فإذا انتقلنا إلى المجالات النوعية في حياتنا الفكرية، ألفينا هذه الجهود نفسها تبذل نحو أن تجمع بين "أنا" و"الآخر" في وحدة واحدة... ولعل هذه الرابطة الوثيقة العميقة، بين "أنا" و "الآخر" هي رابطة تكمن في جذور الثقافة المعاصرة كلها(1).

ولقد كان هناك عامل مواز لعب دورا خاصا في مرحلة التحول الأولى، وهو الرحلات التي قام بها رحالة عرب لأسباب ودوافع دبلوماسية سياسية أو ثقافية علمية أو غير ذلك مثل الطهطاوي، والتونسي، وأحمد فارس الشدياق، ومحمد بيرم، وغيرهم(2).

على كل حال كانت مشكلة المدنية الغربية وما صحبها من غزو من أعقد المشاكل التي واجهها المصلحون، وسلك كل منهم مسلكا يتفق ومزاجه وتربيته وعقليته فمنهم من يرى مسالمة الأجانب والتفاهم معهم بالاجتهاد في نشر العلوم الغربية ونظم الحكم الأجنبية وأساليب التعليم وبثها في الشعب حتى يقوى، فيكون أهلا للاستقلال يطالب به، ويستطيع أن يحافظ عليه إذ هو ناله، كالسيد أحمد خان في الهند، وخير الدين التونسي في تونس، وعلي باشا مبارك والشيخ محمد عبده في مصر، ومنهم من كان يأبى المسالمة والتفاهم مع الأجنبي بأي حال من الأحوال، إذ كان يعتقد أن الحرية أولا والإصلاح الداخلي آخرا، ويرى أن لا فائدة من الإصلاح الداخلي ما بقي الاحتلال، فالمحتل مهما كان

---

(1) زكي نجيب محمود: وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967، ص115.

(2) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 115، الكويت، يوليو 1987، ص 93.

كيسا لبقا لا يسمح بالإصلاح الجوهري لأنه يحاربه في الصميم من استعماره كما نرى في جمال الدين الأفغاني والنديم[1].

ويمكن أن نميز في الأيديولوجية العربية المعاصرة ثلاث كيفيات رئيسية لفهم القضية الأساسية للمجتمع العربي، إحداها في الإيمان الديني، والثانية في التنظيم السياسي، وأخيرا الثالثة في النشاط العلمي والتقني، وهذه النماذج من الوعي العربي الذي يحاول منذ نهاية القرن التاسع عشر أن يفهم ذاته وأن يفهم الغرب.... ولكن ما الذي يمنحهم اشكاليتهم العامة؟ ما العلاقة القائمة بين كل منهم والقوى الاجتماعية العاملة في المجتمع العربي أو في الغرب؟ ولكن ينبغي ألا ننفي الترابط الذي اتضح بصورة بدهية بين الأيديولوجية العربية والأيديولوجية الغربية[2].

ويتميز عصر النهضة في الوطن العربي عموما بدرجات متفاوتة من الانقطاع ومعدلات مختلفة من البطء ولا يعني الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية، كما أن البطء لا يعني وحدة الإيقاع في خطوات متباعدة، ذلك أن تقاليد الفجر الأول للنهضة ظلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي طرحها الرواد وأجوبة العصر الجديد عليها، ويعني ذلك أن هناك نوعا من الاستمرارية، ولكنه استمرار متقطع – أن جاز التعبير – عن الفجوات التي باعدت بين السياق السياسي للمجتمع، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضاري كذلك، فإنه كان استمراراً بطيئا لأن

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 338 – 339.

(2) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، نقله إلى العربية محمد عتياني، دار الحقيقة، بيروت، ط4، سنة 1981، ص 31– 39.

المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها، وإنما كانت تطرح الأسئلة ذاتها ولا يتقدم الجواب بقدر أكبر من التحليل والتراكيب[1].

إننا لا نريد أن ندرس الفكر العربي بقصد توضيح معالم هذا الفكر نفسه، ولكننا نريد أن ندرسه في إطار عملية أعم وأشمل، وهي حركة التطور التاريخي العام للمجتمع العربي، إننا ندرسه ضمن نطاق هدف عملي، هو تحديد إستراتيجية عمل سياسي واقتصادي جديدة، ولن نهتم به إلا بالشكل والصورة التي تخدم هذا القصد حين نقوم بوصفه وتحديد أشكاله، فذلك لتبيان فاعلية هذه الأشكال بالنسبة للحركة الاجتماعية العامة، وحين نحاول أن نحدد مراحله، فلنعين إلى أي حد استطاع المثقف العربي في هذه المرحلة أو تلك من مراحل العملية التاريخية، أن يفهم حقيقة الحركة التي يصفها أن يحدد موضوعه تحديدا صحيحا، أي أن يكشف عن القانون والأساس في هذه الحركة، وإلى أي حد استطاع أيضا أن يستشف من خلال هذا الوصف حركة تغيير الوقائع، وأن يساهم في التأثير في هذه الحركة، وإلى أي حد كان فكرا منفعلا يعكس اهتمامات هامشية، ويتغذى بما هو خارجي، ويحدد إشكالياته بالارتباط مع المسائل المطروحة في الغرب، أو أن يتبنى إشكاليات ذهنية واضحة بهدف الإجابة على أسئلة واقعية تطرحها حركة التغيير الواقعية في المجتمع العربي[2].

وهناك العديد من الإيجابيات الفكرية في مجال الفكر العربي وأكثر هذه الإيجابيات قد تم إنجازها على يد جيل الرواد وبقاياه، إنهم أناس آمنوا بوطنهم

(1) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1992، ص 163 – 164.

(2) برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي، بيروت، ط1، 1986، ص 136.

ونظروا إلى الأمام دائما وأدركوا أن الله تعالى حين خلق أعيننا في مقدمة رؤوسنا فإنه قد دعانا بذلك إلى أن ننظر إلى الأمام وبحيث لا ننظر إلى الخلف[1].

ثانياً: الفكر العربي المعاصر والإصلاح

نستطيع أن نقول إن الغاية الرئيسية التي كانت تشكل محاولات الرواد الأوائل في بواكير نهضتنا العربية كان هو الإصلاح بمختلف صوره وألوانه وأشكاله حيث تنوعت الدعوات الإصلاحية ما بين إصلاح ديني وإصلاح سياسي وإصلاح اجتماعي....الخ.

ولا يغيب عن الأذهان أن الاتجاهات الفكرية العربية التي تكونت في عصر النهضة تشكل القاعدة المتينة التي بنيت عليها الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة، وما دعوات الإصلاح الديني والحركات والأحزاب السياسية والمذاهب الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى سوى استمرار وامتداد لتلك التي نمت وترعرت في عصر النهضة[2].

وكان من طبيعة هذا أن يتقدم الصفوف زعماء الإصلاح يشعرون بآلام شعوبهم أكثر مما تشعر الشعوب، ويدركون الأخطار المحيطة بها أكثر مما تدرك ويفكرون التفكير العميق في أسباب الداء ووصف الدواء، وكل مصلح ينظر إلى المرض من زاويته ويدعو إلى مداواته على حسب خطته، فكان من ذلك مصلحون مختلفون دعوا إلى الإصلاح في أقطارهم على حسب بيئاتهم وثقافاتهم وأمزجتهم وكل قد أبلى بلاء حسنا، ولاقى من العناء ما لا يتحمله إلا أولو العزم فمنهم من شرد ومنهم من قتل، ومنهم من رُمي بالخيانة

(1) عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998، ص 28.

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العربي في عصر النهضة، ص 10.

العظمى، فمن نادى بالمساواة في العدل بين الرعية من غير نظر إلى جنس أو دين اتهم بمحاربة المسلمين، ومن نادى بتنظيم الجيش على الأساليب الحديثة اتهم بالتفرنج والخروج على التقاليد ومن نادى بتأسيس مجلس شورى اتهم بمحاربة السلطان والحض على الثورة والعبث بالنظام، ومن نادى بإصلاح العقيدة والرجوع بها إلى أصل الدين اتهم بالإلحاد، وهكذا وهم على هذا صابرون مجاهدون، أحبوا مبدأهم في الإصلاح أكثر مما أحبوا الحياة، ولم يعبأوا بالعذاب يحيق بهم في سبيل تحقيق أفكارهم، وظلت آراؤهم تعمل عملها في حياتهم وبعد موتهم، حتى تحقق إصلاحهم ونفذت أفكارهم وتقدم الشرق على أيديهم خطوات تستحق الإعجاب[1].

وعمل المصلح من أشق الأعمال وأصعبها، فهو يحتاج فيما يعالجه من إصلاح إلى درس دقيق وتفكير عميق، حتى يحيط بالمشكلة التي يواجهها جملة وتفصيلا ثم يضع خطة الإصلاح في إتقان وإحكام على ضوء ما درس، ثم يعد الرأي العام ليستجيب لدعوته ويتحمس لطلبه، وهو عادة يلقى العقبات في طريقه والأشواك يشاك بها أثناء سيره، لأنه بإصلاحه يدعو إلى نوع من التجديد، والناس في الأعم الأغلب – عبيد ما ألفوا فإذا دعوا إلى جديد لم يألفوه خاصموه وحاربوه فإذا ألح المصلح في دعوته، ألحوا في خصومتهم وكثيرا ما تنتقل الخصومة إلى إيذاء... فمنهم من نفي ومنهم من سجن ومنهم من قتل، ولكن لا يكون المصلح مصلحا حقا حتى يؤمن الإيمان العميق بدعوته وحتى تكون مبادئه أحب إليه من نفسه، فيصبر على الأذى، ويتحمل العذاب في ثبات، حتى تنتشر دعوته وتتحقق مبادئه[2].

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 348 – 349.

أ. الإصلاح الديني

كانت ردود الفعل الأولى، عند المفكرين العرب، على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت مجتمعهم ردودا دينية، وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية فقد آثار الجمود الفكري والتقليد الأعمى لدى الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين، وما علق بالإسلام، منذ أن أغلق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، من ضلالات وبدع دوما نشأ في ظلاله من طرق صوفية اعتمدت المبالغة والتطرف، وابتدعت بما ابتدعته من احتفالات وحلقات للذكر وممارسات شاذة عن جوهر العقيدة كما أثار الجهل بأصول الدين والعبادات، عددا من العلماء المتنورين أدركوا الحاجة إلى الإصلاح وإيقاف التدهور الديني والاجتماعي اللذين يعيشهما المسلمون[1].

وكان أول من حمل لواء التجديد الديني هو الإمام الشيخ محمد عبده 1849-1905 فهو يهتم أكثر ما يهتم بإصلاح الدين، وهو يربط هذا الإصلاح بإطاره المجتمعي المحدد، وهو الإطار العربي عامة والمصري على وجه الخصوص وبالإضافة إلى الإطار المجتمعي المحدد فإن الإصلاح الديني عند محمد عبده إطار اجتماعي أكثر تحديدا، وهو غالبية الشعب المصري من الفلاحين بوجه خاص، وهي الفئة الاجتماعية الواسعة التي خرج منها محمد عبده وظل ملتزما بمصلحتها الاجتماعية في كل نشاطاته ومنها مجاله الأوسع وه والإصلاح الديني،...وكان محمد عبده يخشى أن تتوطد العلمانية الطاغية في الفكر الأوربي، وكان يدرك أن البنية الدينية في شكلها الجامد والتخلف الذي كانت قد وصلت إليه لن يمكنها من الصمود في وجه هذا المد الجديد، وأن الحل السياسي-

(1) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص 37.

الأيديولوجي – يكمن في العودة بالإسلام إلى مرونته الأولى التي استطاعت أن تستوعب الثقافات السابقة عليه[1].

لقد أيقظ الشيخ محمد عبده الشعور الديني، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من رقدتهم لإصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم، وألا يعتمدوا على الفخر بماضيهم، بل يبنون من جديد لحاضرهم ومستقبلهم، ودعا إلى أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين، فالدين عرف بالعقل، ولابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدينة الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولابد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم، وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صوره للعلم ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدنية الحاضرة، ولقد خلف في هذه الآراء كلها مدرسة تأخذ بتعاليمه وتعتمد على آرائه، منهم من أخذها عنه شفاها ومنهم – في الأقطار الإسلامية المختلفة – من أخذها عنه بما نشره في كتبه ومقالاته وكانت مدرسته هذه مدرسة قوية الأثر واضحة المعالم، وحسبنا دليلا على هذا أن أكثر من تصدوا للإصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي بعده كانوا من تلاميذه أو من أصدقائه المتأثرين به[2].

وكانت إحدى غايات محمد عبده الرئيسية أن يظهر أشكال التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك وقد اشترك في مناقشتين حول هذا الموضوع، إحداها مع المؤرخ الفرنسي هانوتو والأخرى مع

(1) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص 229 – 230.

(2) أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص 337، ولمزيد من الإيضاح، انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ج1.

فرح أنطون... وكان مفتاح دفاعه عن الإسلام مفهومه الخاص للدين الحقيقي القائم على التمييز بين ما هو جوهري وغير متغير فيه وبين ما هو غير جوهري ويمكن تغييره بلا حرج، فالإسلام الحقيقي في نظره جهاز عقائدي بسيط، بعض المعتقدات الخاصة بأخطر وسائل الحياة البشرية، وبعض المبادئ الخاصة بالسلوك البشري، ورأى أن العقل والوحي ضروريان معا لاكتشاف هذه المعتقدات ولتجسيدها في حياتنا[1].

وقد انطوى تفكير الإمام محمد عبده على توتر دائم بين أمرين، لا يمكن فهم أحدهما فهما لا يتمان إلا بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه، الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مراد لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الانتشار عالميا، والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفا معينا، وكان هدف محمد عبده أن يبرهن ويشرح ما هو الإسلام الحقيقي، وأن المطلبين غير متناقضين، وقد أراد أن يثبت ذلك لا مبدئيا فحسب، بل عمليا أيضا، بتحليل دقيق لتعاليم الإسلام في الخلفية الاجتماعية[2].

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة إلى العربية كريم غرقول، ط3، دار النهار، بيروت، سنة 1977، ص 179.

ولمزيد من الإيضاح انظر كتاب – الإسلام دين العلم والمدنية، للإمام محمد عبده، تحقيق الدكتور عاطف العراقي، دار قباء، القاهرة، 1998م.

وكذلك رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، دار المعارف، القاهرة، سنة 1981، وأيضا د/ شكري نجار، النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث، مجلة الفكر العربي، سنة 1986، عدد 41.

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 198.

ولأن محمد عبده أخذ بإصلاح الدين فقد كان من الطبيعي أن يدافع عن هذا الدين وأن يبرئه من كل ما لحق به من بدع وزيف وانحراف، وقد قاده هذا إلى اعتماد العقل كأداة للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح، وبالتالي إلى تأكيد أن العقل هو أصل من أصول الإسلام، إلا أن محمد عبده ظل متأرجحا بين الإيمان والعقل، وقد جاء إصلاحه وسطا بين موقفين، وقد كان من الطبيعي أن يتجسد هذا كله من انتفائه ظاهرة مزج فيها عناصر من مدارس واتجاهات مختلفة، حتى لا نقول متناقضة، فلقد حاول محمد عبده إقامة توازن بين التصوف والسلفية والمثالية والعقلانية، والرغبة في إظهار الدين بصورة لا يتعارض مع العلمانية الأوربية[1].

ولأن الرؤية الدينية عند الشيخ الإمام هي رؤية شاملة فقد جاءت محاولته لإصلاح الدين محاولة لإصلاح كافة المجالات السياسية والتشريعية والقضائية والاجتماعية والتربوية وغيرها، ولأن موقف محمد عبده الديني كان موقفا ملتزما بالوطن، فقد قاده هذا الموقف إلى الانخراط في العمل السياسي[2].

وقد كانت مدرسة الإمام محمد عبده تضم العديد من قادة الفكر في عالمنا العربي منذ بدايات القرن العشرين وحتى الآن، في مختلف ألوان الإصلاح سواء أكان دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا، ولا نبالغ إذا قلنا إن مدرسته الإصلاحية هي المدرسة التي كان لها حضور في مختلف مجالات الفكر العربي.

كما أن أتباعه قد احتفظوا بعقليته وطبقوا خطته بمثل ما كان يشعر به من مسؤولية، لقد أدخل محمد عبده تعديلاته على تعاليم الإسلام حول الخلفية

(1) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص 231.

(2) المرجع السابق: ص 231.

الاجتماعية، وها هو أحد رواد فكرنا العربي المعاصر وأحد تلاميذ الإمام يتوسع بتحفظ في بعض المبادئ التي كان معترفا بها في التفكير الإسلامي من قبل ويظهر مقدار مهارة سواء في تطبيق هذه الطريقة في كتاب مفعم بروحه وإن كان قد صدر بعد أربعين عاما وأكثر من وفاة الإمام وهو كتاب – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – للشيخ مصطفى عبد الرازق، والذي أسس بدوره مدرسة فكرية عظيمة كان لها أثر كبير في حياتنا الفكرية المعاصرة[1].

وكذلك من أنجب تلاميذ الإمام محمد عبده والذي حمل على عاتقه نشر آراء الإماء وتعاليمه هو – محمد رشيد رضا 1865 – 1935 – صاحب مدرسة المنار التي نشرت تعاليم الإسلام الصحيحة وكان لها أكبر الأثر في الحياة الثقافية العربية خلال النصف الأول من القرن العشرين ومازال صداها يتردد حتى الآن.

وكانت نظرة رشيد رضا ورفاقه إلى الإسلام، نظرة الأفغاني ومحمد عبده فهو يبدأ بالسؤال: لماذا البلدان الإسلامية متخلفة من كل ناحية من نواحي التمدن؟ ويجيب عليه بالاستناد إلى العلاقة الجوهرية بين الحقيقة الدينية والازدهار الدنيوي، إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها، إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها أن تؤدي إلى الفلاح لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضا – الفلاح في جميع أشكاله المعروفة في العالم، القوة والهيبة

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 200.

ولمزيد من الإيضاح والتفاصيل انظر – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة وكذلك – الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، عصمت نصار، القاهرة، 2002، والذي يوضح فيه بالتفصيل مدرسة الإمام محمد عبده وكذلك مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق وكذلك دراستنا حول المنهج عند الإمام الشيخ مصطفى عبد الرازق في الكتاب التذكاري للجمعية الخيرية الإسلامية، القاهرة، 2002.

والتمدن والسعادة، أما إذا لم تفهم على حقيقتها أو لم تطبق، فإنها تفضي إلى الضعف والفساد والبربرية، وهذا ينطبق ليس على الأفراد فحسب، بل على الجماعات أيضا، فالأمة الإسلامية كانت قلب العالم المتمدن حين كانت حقا إسلامية، أما الآن فالمسلمون متخلفون في مضمار العلم والتمدن أكثر من غير المسلمين[1].

ب. الفكر العربي والليبرالية

لقد كانت فكرة الحرية سواء في معناها الأوسع والأعم من حرية الفكر وانطلاقه من قيود الجهل والخرافة أو كانت الحرية بالمعنى السياسي من أهم القضايا التي خاض فيها مفكرينا معاركهم الثقافية – ولا تزال – فلقد حقق العقل العربي خلال عصر التنوير صياغة نسق خاص متميز من - الليبرالية العربية – فلم يكتف العقل العربي بترديد أو بالتبشير بالفرضيات الليبرالية كما طرحها عصر التنوير الأوربي، وإنما أخذ يبحث في التراث العربي والإسلامي عن أصول لهذه الأفكار ليسقي بها البذور الأوربية.... فنمت على الأرض العربية الليبرالية (مهجنة) تحمل بصمات الفكر العربي والإسلامي، وفي نفس الوقت لا تخفى (ملامح) من منابعها الأوربية، لقد تمكن العقل العربي مثلا من أن يزاوج بين الشورى من التراث العربي والإسلامي وبين الديمقراطية البرلمانية كما هي في الليبرالية الأوربية..... وهكذا[2].

وكان قوام الفكر الفلسفي – في هذه الحركة الشاملة – هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل، أما الحرية فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذي كان قائما عندئذ، بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة على مر القرون التي سادها الحكم

(1) المرجع السابق: ص 274.

(2) فاروق أبو زيد: عصر التنوير العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978، ص 24.

التركي بصفة خاصة، هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضا قيد النص المنقول، الذي يفرض تفسيره على الدارسين فرضا، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل، إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح، وهلم جرا وهي نفسها الحالة التي جاءت النهضة الأوربية في القرن السادس عشر لتجدها جاثمة على عقول الدارسين، فكان التخلص منها والخروج عليها هو نفسه معنى النهضة في لبها وصميمها[1].

إننا إذ نقول إن الدعوة إلى الحرية، سمة تميز فكرنا العربي المعاصر نضع في اعتبارنا مظاهر قد تبدو تافهة إذا أخذت فرادى، ولكنها هي القطرات التي يتكون منها التيار الدافق، فإذا رأيت الشعراء يجاهدون في تحطيم التقاليد الشعرية الموروثة، ما استطاعوا إلى تحطيمها من سبيل وإذا رأيت ألوانا جديدة تخلق في أدبنا خلقا من العدم، كالقصة والمسرحية، وإذا رأيت البائع في الطريق يحاول أن يحدد حقوقه إزاء الشرطي الذي يمثل الحكومة، والشاب الناشئ يريد أن يثبت شخصيته أمام أبيه أو معلمه، والزوجة تجاهد في اكتساب حقها كاملا في محيط الأسرة، إذا رأيت هذا كله ممثلا فيما ينشره المفكرون بيننا، فاعلم أنه تيار فكري واحد، يدفعنا نحو الحرية ونحو الكرامة الإنسانية مهما تعددت ألوانه فيما أنتجه هؤلاء المفكرون[2].

لقد أدرك رواد النهضة في البلاد العربية، ولا سيما الطهطاوي والتونسي والكواكبي، أهمية مقولة الحرية في المجتمع الحديث ودورها الذي لا غنى عنه، وأنها ملازمة للحداثة والتقدم والازدهار في حين أن الاستبداد والطغيان ملازمان للتخلف، فرفاعة الطهطاوي يفرد فصولا مطولة في كتابه – تخليص

(1) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص5.

(2) زكي نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1993، ص89.

الإبريز في تلخيص باريز – يتحدث فيها عن المؤسسات الدستورية والشعبية الضرورية اللازمة لممارسة الديمقراطية، وعن الحرية وضروبها وأقسامها وأشكالها، ولا ينسى بشكل خاص حرية الرأي والمعتقد فيفرد لهما الصفحات الطوال ويشير إلى دور الصحافة ووسائل الإعلام، أما خير الدين التونسي فإنه يتخذ من عبارة ابن خلدون الشهيرة "الظلم مؤذن بخراب العمران" مدخلا مناسبا يعرض فيه رأيه في أن أسباب العمران تتأسس على دعامتي الحرية والعدل وأن التقدم في العلوم والمعارف والصناعات وبالجملة تقدم المجتمع ككل، ونهوضه إنما يقوم على هاتين الدعامتين الأساسيتين[1].

ويرى الطهطاوي أن الحرية تكون في الأمم المتمدنة، مصدر حقوق المواطنين، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية وهذه الحرية تنظمها وتحفظها القوانين الشرعية والوضعية وهي تنقسم إلى خمسة أقسام رئيسية – حرية طبيعية، وحرية سلوكية – وحرية دينية – وحرية مدنية – وحرية سياسية ولا شك في أن هذا كله جديد على الفكر العربي الذي لم يعرف لمصطلح الحرية معنى إلا في حدود مقابلة الحر للعبد من جهة، وحرية الإنسان بإرادة الله من جهة أخرى، أما الحرية بمعناها الحديث فهي جديدة تماما، والطهطاوي هو أول من طرحها في الفكر العربي، وأول من كتب في تعريفها ومعناها، أما الحرية الدينية فقد عرفها العرب إلا أن الطهطاوي طرحها من منطلق فكري وحضاري جديدين[2].

---

(1) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص 70، 71 وكذلك – تخليص الإبريز في تلخيص باريز – لرفاعة الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، وأيضا – أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك – لخير الدين التونسي، تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، تونس.

(2) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص 192 – 193، ولمزيد من الإيضاح والتفصيل انظر كتاب الدكتور/ محمود فهمي حجازي عن الطهطاوي.==

ومن المفكرين الأوائل الذين ارتبط فكرهم بالإصلاح السياسي وربطه بالدين جمال الدين الأفغاني 1839 – 1897 – الذي اهتم بمشكلة تقليد الشعوب الإسلامية للغربيين من مظاهر الأمور واعتبرها مشكلة خطيرة تشير إلى الابتعاد عن الأصالة، وتؤكد دافع التبعية المتمثل بتقديس الجديد القادم من الغرب وتنقيه أو تحقير العادات والتقاليد الإسلامية والشرقية، وهو يرى أن هذا التقليد هو ضرب من الخيانة للأصول من جهة، وباب لخيانة أخرى هي التبعية والشعور بالنقص، وهو باب للانحلال بكل أشكاله، ولا سيما الانحلال الخلقي والسياسي، وهو يحاول عن طريق التحريض السياسي، والثورة على واقع الذل، ويدعو إلى العودة إلى أصالة الآباء والأجداد، وتأكيد قدرة الشعوب الإسلامية، ولا سيما العقل العربي على الإبداع والابتكار كما تؤكد أحداث الماضي[1].

ولعل أبرز من حمل لواء الدفاع عن الحرية وبيان فساد الاستبداد هو الكواكبي وهو صاحب أهم كتاب عربي ظهر في تلك الفترة وهو – طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد– بين فيه طبيعة الاستبداد وأوضح أثر الاستبداد في إفساد الدين وفي انحطاط التربية وفي فساد الإدارة وفي تحطيم الروابط الاجتماعية[2]. ولا يقف الكواكبي عند حد وصف المشكلة وفق منهج علمي بل يحاول تقديم الحلول لهذه المشكلة محددا الطرق التي يمكن بواسطتها التخلص من الاستبداد على أنواعه المختلفة، مشيرا إلى أنه لا يكفي أن نتخلص من الاستبداد، فلابد لنا من البديل الذي تشارك الأمة في صنعه، وفي كتاب – أم

وأيضا دراستنا عن الفكر التنويري عند ابن رشد والطهطاوي دار عبد ربه للطباعة والنشر، القاهرة، 2002 وكذلك فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

(1) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص 227 – 228.

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص 171 – 174.

القرى – يبحث الكواكبي في أسباب التخلف وفي وسائل النهوض فهو يتخيل انعقاد مؤتمر موسع يضم مندوبين من الأقطار العربية المختلفة ومندوبين آخرين من بعض الأقطار الإسلامية، مجتمعين في مكة أم القرى، يتداولون في المشكلات التي تواجه المجتمعات الشرقية عموما والمجتمع العربي على وجه الخصوص، وهو يحاول أن يحصى هذه المشكلات في الفتور والتخلف، وفي اعتقادات دخيلة كالجبر والزهد، وفي الاستبداد والابتعاد عن الشورى، وفي إهمال العلوم، وفي عدم انتظام الشعب في جمعيات أو أحزاب تناضل في حقول السياسة والاقتصاد وحقوق المواطنين، وبعد تحديد هذه المشكلات وعرضها ينتقل الكواكب للبحث فيما يجب أن تكون عليه أمور العرب والمسلمين في ميادين الفكر والعلوم والحقوق والواجبات، وفي أسباب الفتور ودور الدولة العثمانية المستبدة في هذا الفتور وفي أسباب النهضة ودور العرب المنشود فيها[1].

وهناك مفكر آخر ناضل بالكلمة من أجل الحرية بكل ألوانها رافضا قيد المذهب أو السلطة أو المجتمع هو المفكر العربي فرح أنطون 1874 – 1922 فهو يرى أن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب، فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبدا بعضها مع بعض، ولما كان الولاء الديني قويا عند الجماهير، فمن الممكن دائما أن يثير المشاعر وفي هذا تكمن ضمنا نظرية فرح أنطون في الدولة، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة، ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الدنيا، والقوة الوطنية والسلم بين الأمم لا يمكنها أن تحقق ذلك، إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى[2].

(1) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص223 – 234، وكذلك الكواكبي: أم القرى.

(2) ألبرت حوراني: ص 306.

ج. الفكر العربي وقضايا الإصلاح الاجتماعي

إن الفكر العربي كان تفلسفه تفلسفا عمليا برجماتيا من الطراز الأول ولم يكن شكهم وجدلهم ونقضهم ونقدهم إلا دروبا سلكوها من أجل الإصلاح فباتت الفلسفة عندهم مزيجاً من النظر والعمل، وخطة لمواجهة إشكال وسبيل لإصلاح المجتمع وتطهيره من آفات الجهل والخرافة دفعه قدما إلى الأمام، وثقافة تعمل على إذابة المذاهب التجريدية المتعالية وترجمتها إلى لغة شعبية بحيث تمس إفهام الجماهير وتعلق بخيالهم وتصورهم للأشياء وذلك لتوعيتهم وتبصيرهم[1].

كان عصر التنوير العربي تمهيدا وفي نفس الوقت جزءا من ثورة اجتماعية كبرى في المجتمع العربي تعدت آثارها الحياة الثقافية العربية إلى حياة المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والطبقية فقد هيأت السبل لإزاحة المجتمع الإقطاعي القديم ولبناء المجتمع البورجوازي الجديد وعدلت الكثير من أشكال الدولة بحيث أضعفت قبضة أنظمة الحكم الاستبدادية، إن عقد التنوير العربي كان بمثابة مرحلة انتقال ما بين عرب القرن الثامن عشر وما قبله وبين عرب القرن العشرين بما يمثله كل منها من علاقات اجتماعية، وفلسفات، وعقائد، وأيديولوجيات سياسية ونظام للقيم وأسلوب للحكم[2].

وهكذا كان رفاعة الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق، وجمال الدين الأفغاني، وشبلي شميل، ومحمد عبده، وغيرهم خميرة هذا التطور الحضاري المهم، والذي اتخذ من الثقافة روحا تنعش الجسد العليل منذ مئات السنين ومن الطبيعي أن تتلاقى وتتعارض مجموعة القيم التي بشر بها رجالات النهضة العربية الأولى في مصر، تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذي ينتمون إليه على أن الأرض المشتركة التي وقفوا عليها جميعا كانت الرغبة العميقة في – إحياء –

---

(1) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، ص 218 – 219.

(2) فاروق أبو زيد: عصر التنوير العربي، ص 28 – 29.

هذه الأمة من مواتها الذي طال، بعضهم رأى في إحياء القيم الكلاسيكية للتراث العربي الإسلامي، طريق الخلاص من براثن القهر الاستعماري الوافد، وبعضهم رأى في أسباب الحضارة الغربية القادمة طريقا للخلاص، ولكن الغالبية العظمى رأت في التوفيق بين الطريقين أسلوبا للخلاص من الموت والقهر معا، ذلك أن هذه الغالبية كانت تمثل خطا جديدا في الخريطة الاجتماعية المصرية خصوصا والعربية عموما، كان هذا الخط يؤذن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها إلى الإقطاع ولا إلى العرش ولا إلى الاستعمار(1).

لقد تناول الفكر العربي قضايا مهمة مثل مفهوم العلمانية وعلاقته بخصوصية المجتمعات الإسلامية ثم قضايا الفكر العلماني مثل التعليم، فنجد الداعيين إلى التعليم الديني، والداعين إلى جعله مدنيا خالصا، ثم قضية البحث العلمي سواء في الجامعة أو المجتمع وكذلك حرية البحث، وقضية علاقة الدين بالدولة، وكذلك قضية الخلافة ثم قضية المرأة وهي من أعقد وأصعب قضايا الفكر العلماني وهي من أولى القضايا التي انفجر منها الصراع على أثر كتابي قاسم أمين، تحرير المرأة والمرأة الجديدة، ثم قضية القومية العربية في مواجهة الخلافة الإسلامية وفي مواجهة الهيمنة العثمانية والأوروبية(2).

وهكذا نجد أن قضايا الإصلاح الاجتماعي تنوعت طبقا لحالة المجتمعات العربية في تلك الفترة مثل الدعوى إلى العدالة الاجتماعية وكان أول من عالج هذا الموضوع في فكرنا العربي الحديث هو رفاعة الطهطاوي في كتابه – مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، إذ تناول نظرية فضل القيمة أو فائض القيمة التي كانت مدار بحث الاشتراكيين في عصره.... حيث يرفض

(1) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص 53.

(2) صابر أحمد نايل: العلمانية في مصر، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 1997، ص 8- 9.

اعتبار الملكية أو رأس المال القيمة من الإنتاج، بل يطالب باعتبار العمل الأساسي للقيمة وتوزيع إنتاج الأرض بناء عليه[1].

وكذلك العمل فنرى أن رفاعة الطهطاوي يرى أنه على ثلاثة ضروب رئيسية: الزراعة والصناعة والتجارة، ويعد حديثه عن كل ضرب على حدة ينتقل لمناقشة قضية العلاقة بين الإنتاج والثروة، أو بين العمل ورأس المال، ويربط بين مستوى الأمة الحضاري والعمل وأشكاله فإنه يعرف العلاقة بين العمل والإنتاج من جهة والنظام الاقتصادي من جهة أخرى، وهو يدرك أن الدولة الحديثة قامت على أنقاض نظام اقتصادي قديم هو النظام الإقطاعي[2].

المـــرأة

لقد اهتمت كل تيارات الفكر العربي الحديث وخاصة في الفترة من (1850– 1950) بقضية المرأة حيث قامت العديد من المعارك الفكرية في تلك الفترة حول الإجابة على عدد من التساؤلات الهامة مثل هل نهضة المرأة العربية تتحقق بإتباع النموذج الغربي أم النموذج الإسلامي؟ وما هو دور الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في معالجة قضايا المرأة؟ ما هو حجم الخلاف بين التوجهات الفكرية حول الحجاب؟ وحقوق المرأة وقضايا الأحوال الشخصية مثل تعدد الزوجات وتقييد الطلاق؟ وفي ضوء التساؤلات السابقة كان اهتمام الفكر العربي الحديث بقضية المرأة وقد تقاطعت هذه القضية مع قضايا الحرية وجدل الغرب والإسلام والاستبداد والتنوير..... الخ[3].

---

(1) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العربي في عصر النهضة، ص177 – 178.

(2) معن زيادة: معالم على طريق حديث الفكر العربي، ص 194 – 195.

(3) أحمد محمد سالم: المرأة في الفكر العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 2003، ص 12 – 13.

وقد أثارت قضايا المرأة العديد من الإشكاليات على مائدة الفكر العربي بعامة والمصري منه بخاصة، وذلك منذ أخريات القرن التاسع عشر، حيث المساجلات التي دارت بين المجددين والمحافظين، حول حق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة في الحياة العامة، ومزاحمة الرجال في ميادين الثقافة والعلم ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات، وكذا مسألة سفورها وحجابها وموقف الإسلام من تعدد الزوجات،.... وهكذا[1].

ولعل أول من أثار قضايا المرأة وعلاقتها بالمجتمع كما رأينا كان رفاعة الطهطاوي ففي كتابه – المرشد الأمين في تربية البنات والبنين – يقدم لنا نموذجا لدور المرأة في المجتمع وفي تربية الأبناء وفي تنوير الحياة العامة ككل متأثرا في ذلك بما شاهده في باريس ويود أن تكون المرأة المسلمة أفضل من المرأة الأوربية في المشاركة في الحياة ومن هنا فقد سبق رفاعة الطهطاوي قاسم أمين بثلاثين عاما على الأقل في هذا الميدان.

ولعل الدعوة إلى حرية المرأة وفك الأغلال عنها دائما ما يرتبط بقاسم أمين 1865–1908 – والذي لقب بحق بمحرر المرأة وكان تلميذا للشيخ محمد عبده، آمن بضرورة تحرير الفكر الديني عند المسلمين وأدرك أنماط المجتمع الإسلامي، وبحث في أسباب هذا الانحطاط فلم يجد في البيئة أو في الدين الإسلامي شيئا من هذه الأسباب وإنما اعتبر اختفاء الفضائل الاجتماعية السبب الحقيقي للانحطاط والتدهور، وأرجع ذلك كله إلى الجهل بالعلوم، الجهل الذي يبدأ بالأسرة وبعلاقات الرجل بالمرأة والمرأة بالطفل وقد ألف كتابين في هذا الموضوع هما تحرير المرأة 1899م، والمرأة الجديدة 1900م[2].

(1) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث، ص 52.

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص191.

وما يقصده قاسم أمين في كلامه عن تحرير المرأة هو إصلاح الوضع الذي تعيش فيه، أي إحداث تغيير في العادات والتقاليد، وإعادة النظر في فهم الشريعة الإسلامية لجهة نصوصها المتصلة بالنساء، فضلا عن رفع يد الجهل عنهن، وإنهاء عهد استبداد الرجال بهن، وتنهض هذه الدعوة الجديدة على قاعدة الترابط بين صلاح وضع الأمة وصلاح حال المرأة... وفي مقارنة بين حقوق المرأة المسلمة والمرأة الأوربية يلاحظ أن الوضع الذي أعطاه الإسلام للمرأة هو أكثر ميزا عما تتمناه، فهي كزوجة تتمتع بجميع حقوقها المدنية فلها الأهلية القانونية لممارسة أي عمل من أعمال الإدارة أو نقل الملكية دون حاجة للحصول على إذن من زوجها أو تصريح من محكمة، بينما لا تستطيع أختها الفرنسية ممارسة أي عمل من ذلك إلا إذا راق لسيدها أو زوجها أن يأذن لها بذلك[1].

ويرى قاسم أمين إن تدهور الإسلام هو نفسه نتيجة لا سبب، كتدهور القوة الاجتماعية، إن السبب الحقيقي للفساد إنما هو في نظره، زوال الفضائل الاجتماعية أي زوال القوة المعنوية، وما سبب ذلك إلا الجهل، جهل العلوم الحقيقية التي منها وحدها يمكن استنباط قوانين السعادة البشرية ويبدأ هذا الجهل في العائلة فالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الأم والولد، إنما هي أساس المجتمع والفضائل القائمة في العائلة هي ذاتها الفضائل التي تستمر من المجتمع وما دور المرأة في المجتمع إلا إصلاح أخلاق الأمة "وفي البلدان الإسلامية لم يرب الرجال ولا النساء التربية اللازمة لإنشاء حياة عائلية حقيقية، والمرأة لا تتمتع بالحرية والمكانة اللازمتين للقيام بدورها[2].

(1) حسين سعد: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص38 — 41.

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 202.

لقد تنوعت وتعددت مناحي النشاط الانتقادي لقاسم أمين فهو ينظر إلى شتى جوانب المجتمع ويهتم خاصة بالآداب والأخلاق، وينظر إلى الأمر من زاوية التمدن والجهل والانحطاط والتوحش، ومن جهة خطر سقوط المجتمع كله وهو يرى ثقافته بسبيل التهدم ومن جهلة البحث العلمي في الأمر من أجل الوصول إلى قوانين عامة[1].

د. الفكر العربي وقضايا العلم والعقلانية

1. دور العقل

لقد أدرك العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر، أن من أسباب تفوق أوروبا وقوتها اعتمادها على العلوم التطبيقية وتطويرها، ولذلك أقبلوا عليها إقبالا شديدا، فقد دعا رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى ضرورة اقتباس العلوم الغربية لتحقيق النهضة المتوخاة عند المسلمين، مؤكدين على أن ذلك لا يتعارض مع الدين الإسلامي، وذهب المجددون في الإسلام أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا إلى أن العلم لا يناقض الدين وإلى ضرورة التوفيق بينهما، ولو أدى ذلك إلى التأويل في تفسير القرآن الكريم، واعتقد هؤلاء أن ربط العلم بالدين كفيل بأن لا تحمل العلوم الغربية الحديثة معها اتجاهات أخلاقية تتعارض والدين الإسلامي[2].

ويرى أستاذنا زكي نجيب محمود أن إحدى سمتين للفكر العربي الحديث، سمة التعقيل أما الأخرى فهي الحرية، أما التعقيل فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى، وإذا قلنا "العقل" فقد قلنا أحد أمرين أو

(1) عزت قرني: تحديد الفكر المصري عند قاسم أمين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1999، ط1، ص 37.

وانظر كذلك د/ ماهر حسن فهمي، قاسم أمين، سلسلة أعلام العرب، القاهرة.

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص 236.

الأمرين معا، فأما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع، أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجمع الطريقان معا في بحث واحد بعينه فنجمع شواهدنا من تجاربنا أولا، ثم تكون فكرة نظرية نستدل منها ما يسعنا استدلاله من نتائج. ذلك هو سبيل العقل، وإذن فليس من العقل أن نستند في أحكامنا إلى ما هو شائع بين الناس بحكم التقليد الموروث لا سيما إذا كان هؤلاء الناس قد صادفتهم من تطورات التاريخ أطوار أغلقت دونهم مسالك النظر، على أن الفكرتين فكرة الحرية وفكرة التعقيل مكملتان إحداهما للأخرى... وإذا قلنا إن الفكر الفلسفي الحديث عندنا جاء متميزا بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل، فقد قلنا بذلك أنه كفل أمامنا سواء السبيل بنصفيها السلب والإيجابي معا[1].

إن الفكر العربي كان مبشرا بالعقلانية وجعلها تيارا فكريا يجعل للعقل في الحياة العربية الأولوية في الوصول إلى المعرفة، وقد فتح هذا التيار أبواب المجتمع العربي أمام مفاهيم جديدة رفضت مدلول النظام القائم المتصف بالثبات والجمود وانتقدت الأوضاع القائمة باعتبارها مناقضة للفهم الإنساني الصحيح... وأكدت على ضرورة تحويل المجتمع العربي على نحو يتخلله العقل، وتمكنت العقلانية من أن يجعل العقل العربي يتخلص من الاعتماد على "النقل"، "النصوص" والملخصات والمتون تلك الظواهر التي سيطرت على العقل العربي طوال عدة قرون ماضية بحيث أوقفت العقل العربي عن التفكير وجعلته مجرد عقل "مقلد" يكرر ما يحفظه دون أن يضيف إليه شيئا جديدا...فجاءت العقلانية

(1) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 5- 6.

لتضع يد المثقف العربي على النهج العلمي في البحث... فلم يعد ينقل أو يحفظ وإنما صار يحلل ويركب ويستنبط وصولا على الحقيقة العلمية[1].

وفي العلم يجد الطهطاوي ضالته في إحياء النهضة، وبعث التجديد والتحديث وهو ما كان قد اهتدى إليه أستاذه الشيخ حسن العطار قبله، إلا أن الأستاذ لم يستطع أن يلعب الدور الذي لعبه التلميذ والتقى بمحاولة إحياء الثقافة العربية أيام عصورها الزاهرة، والحض على الوصل بين الماضي العلمي المجيد والحاضر المفتقر إلى العلم والمعرفة ووقف عند حدود بذر البذور التي تعهدها التلميذ من بعده فربت على يديه وأثمرت حركة التجديد التي استقام عليها الفكر المصري (خاصة والعربي عامة) وامتدت لتشمل كل جوانب الحياة على يد الأفغاني ومحمد عبده، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وطلعت حرب، فما من حركة من حركات هؤلاء المصلحين على اختلاف ما بينهما من اتجاهات إلا وهي صدى أعمق ما يكون الصدى، كجانب من الجوانب العديدة في فكر الطهطاوي ودعوته للارتقاء والتمدن[2].

2. التعليـــم

لقد أدرك رواد النهضة العربية في القرن المنصرم أهمية التعليم المدرسي في عملية التحول الاجتماعي فاهتم كل من رفاعة الطهطاوي علي مبارك بشكل خاص بتطوير التعليم والإشراف عليه وتحديث المناهج، رسم الطهطاوي معالم مناهج تعليمية محدثة في كتابيه الشهيرين – مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين، وأكمل ذلك عبر المجلة التربوية المسماة روضة المدارس، ومن الواضح من عناوين كتب الطهطاوي التي ذكرناها، وكتبه الأخرى من مضامين هذه الكتب وموضوعاتها

(1) فاروق أبو زيد: ص 25 – 26.

(2) معن زيادة: ص 200 – 201.

مدى عناية الطهطاوي بالتعليم المدرس كطريق للتحديث، وقد حذا محمد عبده حذو الطهطاوي، وتابع مهمته في إحداث ثورة حقيقية في ميدان التعليم متناولا أساليب التعليم خاصة، ذلك أنه كان يرى أنه لابد لأساليب التعليم هذه من أن تخدم الأهداف التربوية المرسومة، وأهمها عنده تنمية الإدراك العقلي والتفكير الموضوعي، وقد أثمرت جهود هؤلاء في المساهمة في إحداث نهضة حقيقية[1].

وقد كان انتشار التعليم الحديث في مصر بمختلف أشكاله واتجاهاته كان بمثابة حجر الإصلاح الذي قامت عليه النهضة المصرية، والمناخ الملائم لظهور الفكر المصري الحديث على يد التنويريين والمصلحين، وأن البداية الحقيقية لأية نهضة فكرية تبدأ مع ظهور البنايات التعليمية التي لا تفرق بين دين أو جنس ولا تتشيع لثقافة دون غيرها، ولا تخضع لسلطة عدا سلطة العقل الحر ولا ترنو إلى مصلحة إلا المصلحة العامة، الأمر الذي يجعل من التعليم المقدمة الأولى التي تحمل عليها كل قضايا التمدن والتحضر، وقد شغلت إشكاليات التعليم حيزا كبيرا على مائدة الفكر المصري على وجه الخصوص، فقد راح علي مبارك ومن نحا نحوه منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر يدرسون وسائل التعليم وغاياته ومفاهمه وطرق تطبيقها وأشكاله ووسائل نشره وتعميمه بين أبناء الأمة[2].

3. الترجمة

ولقد كان لمدرسة الألسن التي تولى نظارتها رفاعة الطهطاوي وقد كان لها شأن كبير في النهضة الفكرية المصرية والعربية عموما، فقد كانت النهضة العلمية والثقافية بحاجة ماسة إلى مترجمين ينقلون من اللغات الأجنبية أحدث التطورات العلمية ويقيمون جسرا بين الثقافتين الغربية الحديثة والعربية وقد

(1) المرجع السابق: ص 85 – 86.

(2) عصمت نصار: ص 68.

سميت المدرسة حيث إنشائها عام 1836م بمدرسة الترجمة، ثم أصبحت بعد ذلك مدرسة الألسن.... وكانت هذه المدرسة عبارة عن مؤسسة ثقافية متطورة تدرس فيها اللغات الأجنبية المختلفة كالفرنسية والإيطالية والإنكليزية، إضافة إلى التركية والفارسية، كما كان يدرس فيها التاريخ والجغرافيا والشرائع والآداب وغيرها، وقد وصفت المدرسة في أكثر من مناسبة بأنها أشبه ما تكون ببيت الحكمة أيام العباسيين[1].

إن الترجمة تعد بلا منازع أعمق القنوات وأمتن الجسور التي عبرت خلالها الثقافة الغربية إلى بناة النهضة الحديثة بوجه خاص وجمهور المثقفين بوجه عام، فهي العلة الحقيقية للنهضة الفكرية والأدبية والاجتماعية والسياسية الحديثة، ويبدو ذلك واضحا في ظهور العديد من المصنفات الفكرية والإبداعات التي تخلصت من قيود الماضي ورغبت عنها إلى مناهج وموضوعات وأساليب وأغراض تتفق والمجتمع الذي تعيش فيه من جهة والثقافة المحاكية لها من جهة أخرى، والاتصال بالغرب كان هو العلة المباشرة التي كانت وراء انتقال العقلية العربية من طور الجمود والتخلف إلى طور النهضة والتنوير، ويمكننا رؤية ذلك بوضوح في كتابات الأدباء ونزعات المفكرين واتجاهات المصلحين التي اتسمت كلها بمسحة غربية واضحة[2].

4. الصحافة

لقد نجح عصر التنوير في إقامة بناء ثقافي جديد يقوم على اعتبار الثقافة نظرة عامة إلى الوجود والحياة والإنسان.. وقد تتجسد في عقيدة أو مذهب سياسي أو أثر فني... وهي بناء قومي للمجتمع يحتوي داخله الدين والفن والتشريع والفلسفة ونظام القيم العامة السائدة في المجتمع، وقد أمكن على ضوء

(1) معن زيادة: ص 157.

(2) عصمت نصار: ص 41 – 42.

هذا البناء الثقافي الجديد إعادة بناء التعليم والأسرة وصياغة فن وأدب جديدين بل وأعيد النظر في التراث الثقافي العربي والإسلامي بمنهج علمي حديث قلب كثيرا من الحقائق والمسلمات التي كانت تسود عصور ما قبل التنوير[1].

إن رواد التحديث في النهضة العربية قد أدركوا أهمية الإعلام وفعاليته في التحول الاجتماعي، فاستخدموه أوسع استخدام ضمن حدوده التي كانت متوفرة لهم، تولى الطهطاوي التحرير في أول جريدة عربية حديثة هي الوقائع المصرية، حتى إنه يمكن القول إن بداية الصحافة العربية والإعلام العربي الحديث تعود إلى هذا النهوض الكبير وأنشأ محمد عبده مع جمال الدين الأفغاني مجلة العروة الوثقي وحررها على مدى سنوات وساهم الأفغاني وعبد الله النديم في تعبئة الجماهير وتوجيهها عبر الخطب المنبرية وهي إحدى وسائل الإعلام الأولى التي كانت متوفرة في أيامها، وحرر النديم الصحف اليومية والنشرات الدورية دفاعا عن النهضة والثورة فأصدر التنكيت والتبكيت، واللطائف، والأستاذ....إلخ وأصبح من خلالها لسان الثورة العرابية، وكثرت بعد ذلك الصحف اليومية وغير اليومية، وازدادت فاعليتها في المجتمع[2].

إن الصحافة في القرن التاسع عشر كانت تمثل عصر النهضة، وصحافة القرن العشرين تعبر خير تعبير عن حركة التنوير المصرية وقضاياه. الثقافية والاجتماعية والسياسية والفلسفية ويبدو ذلك بوضوح في مساجلات المثقفين التي اكتظت بها الصحف، ولعل ما يميز الصحف المصرية في هذه المرحلة هو قدرتها الفائقة على التعبير عن المذاهب الفكرية والاتجاهات الأدبية والسياسية التي تكونت منذ مطلع القرن العشرين ولا شك في أنها قد نجحت في إثراء حياتنا الثقافية بمئات المساجلات التي جرب بين المجددين والمحافظين حول قضايا

(1) فاروق أبو زيد: ص 27.

(2) معن زيادة: ص 87 –88.

التنوير، فقد نزع المحافظون يحققون ذخائر تراثهم تحقيقا علميا ليثبتوا أصالة هذا التراث ويؤكدوا تهافت ادعاءات المستشرقين بينما انصرف المجددون لترجمة مباهج الحضارة الغربية من علم وأدب وفلسفة لتبين مدى عوز وافتقار حياتنا الثقافية إليها، وراح التنويريون من الفريقين يوازنون في مؤلفاتهم بين مخاض المحققين ونتاج المترجمين ويرسمون الخطى ويصنعون الأسس لإعادة بناء العقلية العربية[1].

الخاتمة

لقد بات فكرنا العربي المعاصر اليوم عاجزا عن مواكبة قضايا الأمة حيث ينظر دائما إلى الخلف، وإلى الحلول التي أوردها رواد النهضة في عالمنا العربي، ومشاكل الأمة مازالت تنتظر الحل بعضها كان من مخلفات الماضي والبعض الآخر يفرضه الواقع المعيش في الألفية الثالثة حيث ظهرت مشاكل جديدة فرضتها عوامل عالمية ومحلية.....إلخ.

وما نريد من المفكرين أن يؤدوه حتى تنطلق النهضة العربية وثبا بعد ركود وقعود فهو – على سبيل الإيجاز – أن يرسموا الأهداف لتهدي بها السائرون، كل منهم في ميدانه، لكن الغاية واحدة للجميع فما ذا تكون الغاية المنشودة؟ هذه واحدة من مهام الفكر ورجاله وهي المستوى الأعلى، وأما الثانية من تلك المهام وهي المستوى الأدنى، فهي أن يرصدوا مشكلاتنا القائمة على أرضنا بالفعل ليعالجوها بقدراتهم العقلية ابتغاء الوصول إلى حلولها، فالمدار هو المشكلة المعنية وحلها، وليس المدار مذهبا نضعه في المقدمة ليكون لنا بمثابة محطة القيام للمسافر، فالمذهب الجدير منا بالتأييد هو الذي نجده في الحلول النافعة، وهذه الحلول تأتي بالنسبة إلى العملية الفكرية آخر الطريق وليس أوله،

(1) عصمت نصار: ص 82 – 87 – 88.

وأما بالنسبة إلى ما يحيا حياة العمل والتنفيذ فهي الركيزة الأولى التي يرتكز عليها في رسم الطريق[1].

وسيظل الفكر العربي عاجزا عن الدخول في التحديات الرئيسية في الواقع العربي ما لم يتحول إلى فكر جذري قادر على صياغة مفاهيم جذرية للواقع المأساوي الذي يتفاعل معه ويعيش فيه، ويتطلب ذلك إعادة تأسيس جذوره الثلاثة في التراث القديم، وفي التراث المعاصر، وفي الواقع العربي المعاصر ذاته، التربة التي يثبت فيها الجذران الأولان، يمكن **أولاً**: سبر غور الواقع العربي المعاصر ومعرفة قضاياه الرئيسية حتى يمكن للفكر بعد ذلك أن يكون في تربة، ثم الكشف عن الجذور العميقة للثقافة الوطنية وهي في الغالب الآتية من أعماق التراث القديم الذي مازال حيا في قلوب الناس وحاضرا في وعي الأمة، كما يتطلب **ثانياً**: إعادة صياغة مفاهيم الفكر العربي حتى ولو كانت غربية مثل الحرية والاشتراكية والديمقراطية بحيث تصبح نابعة من الثقافة الشعبية، ويتطلب **ثالثاً**: خلق مفاهيم إبداعيه جديدة قادرة على إلهاب الخيال وتجنيد الجماهير فالفكر خيال اجتماعي وحركة الجماهير فكر سياسي[2].

والقضايا التي ينبغي على فكرنا العربي أن يتصدى لها مثلما فعل رواد النهضة في بواكيرها الأولى، ولعل أهم قضايانا العربية، **الأولى**: هي احتفاظنا بشخصيتنا الثقافية مع ضم الثقافة الحديثة الوافدة إليها، **والثانية**: هي جمعنا بين حرية الفرد الواحد مع ضرورة أن يأخذ سائر المواطنين في اعتباره **والثالثة**: هي قضية الوحدة العربية والتي تصون لكل قطر مميزاته، ثم تضع الكل في كيان واحد، إلا أن الإنسان ليحيا بقدر ما يشارك العصر في فكره، رافضا هنا، معدلا

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة، 1993 – ص310.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2، دار قباء، القاهرة، 1998، ص84.

هنا، وراضيا هناك، وإنا لنحمد الله أن نرى الأمة العربية قد استيقظت لعصرها، ترفض منه، وتعدل فيه، لترى آخر الأمر بما تصنعه لنفسها بنفسها[1].

إن إعادة بناء الفكر العربي عن طريق تحويل الوعي التاريخي من أساس إلى أساس آخر، من غلبة أيديولوجية السلطة إلى غلبة أيديولوجية الجماهير هي في الحقيقة تمهيد لتحويله كلية إلى الواقع العربي المعاصر بادئا من تحدياته الرئيسية، فإعادة البناء هو مجرد الإعداد النظري له حتى يكون أكثر قدرة على إيجاد فكر مطابق ليس فقط مع نفسه، وتلك مهمة إعادة البناء، ولكن أيضا مع واقعه، ومهمة إعادة البناء هو ترتيب البيت من الداخل وإعداد الوعي العربي وعيا حضاريا تاريخيا سليما دون اغتراب في القديم بالجمود أو اغتراب في تراث الآخرين بدعوى التجديد وبعد ذلك تبدأ المواجهة، مواجهة التحديات العربية المعاصرة والدخول في الواقع العربي المباشر من أجل إيجاد فكر مطابق معه قادر على تنظير هذه التحديات وإيجاد آليات للتغيير الاجتماعي[2].

وينبغي أن يدرس الوعي العربي الراهن إذن، وفي شتى صورة، كمحصلة لسياسية ثقافية، وكجزء من إستراتيجية اجتماعية لا كتطور عفوي وطبيعي للعقل أو للأفكار عربية كانت أم أجنبية[3].

إن الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد ليس مجرد عرض مواقف لهذا الفريق أو ذاك، إنما هو وصف لحالة الفكر الراهنة في حركتي الأحجام والإقدام (الخلف والأمام) والنظر والعمل (الأعلى والأدنى) هو جزء من تجربتنا الثقافية ومن مأساتنا اليومية، نتحمل مسؤوليته، وعلينا تبعته فنحن لسنا مستشرقين نشاهده من الخارج، ونموضعه ونحكم عليه، إنه حكم على النفس

(1) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 95.
(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 63 – 68.
(3) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص 29.

ورصد لتجربة الجيل، إنه أشبه بالسيرة الذاتية للمفكر أو الاعتراف العلني أيام جيله إلى أي حد هو أحد أبعاد الفكر العربي المعاصر وإلى أي حد يكون الفكر العربي المعاصر هو أحد آفاقه(1).

إن الفكر العربي المعاصر لا يمتد فقط بين قطبي الجمود والتجديد ولكن يمتد أيضا بين قطبي النظر والممارسة، لقد خرج الفكر العربي من أتون الواقع العربي يهدف إلى التغيير قدر هدفه إلى التنظير، ولكنه حتى الآن كان أقرب إلى الأول منه إلى الثاني، وإن أحد وسائل خروج الفكر العربي المعاصر من بين قطبي الرحا، الجمود والتجديد، هو البحث عن آليات التغير الاجتماعي وطرق تحقيق المشروع القومي الذي ساهم الفكر العربي المعاصر في صياغته وهناك آليتان:

1. العمل الثوري القادر على تحقيق المشروع القومي العربي المعاصر، الحامل للأهداف القومية ومصلحة الأغلبية الصامتة.
2. الجمعيات الثقافية والعلمية والمنتديات الفكرية، القادرة أيضا على تحقيق المشروع القومي على مستوى حشد الجماهير وتوعية الناس وتحويله من صياغة النخبة إلى حركة شعبية عامة(2).

---

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 69.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 68 -69.

الفصل الثالث

قضية الولاء في الثقافة العربية في ضوء فلسفة رويس

أولاً: مفهوم الولاء في الثقافة العربية

ثانياً: دوائر الولاء كما ظهرت في الفكر العربي

ثالثاً: بين مفهوم الولاء عند رويس ومدلول الاغتراب في الفكر العربي

رابعاً: اغتراب المثقف العربي

خامساً: مظاهر اغتراب المثقف العربي

سادساً: تجاوز حالة عدم الولاء

سابعاً: نحن في حاجة إلى فلسفة رويس

الفصل الثالث

قضية الولاء في الثقافة العربية في ضوء فلسفة رويس

لا شك في أن هناك عديداً من التساؤلات تطرح نفسها وعلى الباحث أن يحاول الإجابة عليها قبل الخوض في تحليل فكرة الولاء عند المفكرين العرب منها ما هي العلاقة بين طرفي الموضوع أو بين طرفي القضية؟ أو ما هي الرابطة التي تربط بين مفهوم الولاء عند رويس ومفهوم الولاء في الثقافة العربية؟ وهل هناك أثر مباشر لأفكار رويس على المفكرين العرب؟ وهل توجد أوجه اتفاق بين ظهور مصطلح الولاء في الفكر العربي وبين استخدامات رويس له؟ الحق أن من يطالع كتابات المثقفين العرب في هذه القضية – الولاء أو الانتماء – سوف يدرك مدى التشابه الكبير بين معالجة المفكرين العرب لها وبين معالجة رويس بيد أن الباحث لا يؤكد وجود أثر مباشر لرويس على كتاباتهم ولم يعرب أي من المشتغلين من المثقفين العرب عن تأثره بأفكار رويس، ولعل هذا التشابه يرجع من وجهة نظري إلى اتفاقهم – رويس والمثقفون العرب – في الوجهة والتناول فقد نزعوا جميعا إلى الربط بين مفهوم الولاء ومفهوم الحب أو الإخلاص أو الانتماء. أي أنهم أعطوا لهذا المصطلح أبعاداً أخلاقية واجتماعية وسياسية.

بيد أن ما يميز كتابات المثقفين العرب عن كتابات رويس هو أن قضية الولاء في كتابات المثقفين العرب قد ظهرت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على اعتبارها إحدى القضايا المصيرية المرتبطة ارتباطا وثيقا بمستقبل العرب الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني، ولم تطرح على أنها قضية فلسفية كما هي الحال عند فيلسوفنا جوزيا رويس.

وسوف يحاول الباحث في الصفحات التالية إلقاء بعض الضوء على معنى الولاء في الثقافة العربية وتطور مفهوم الولاء كقضية وكذا أبعادها المختلفة.

أولاً: مفهوم الولاء في الثقافة العربية

تتفق معظم المعاجم اللغوية العربية على تعريف الولاء بأنه الانتماء أو الإخلاص أو الإتباع.

لقد ذهب ابن منظور في – لسان العرب – أن الولاية على الإيمان واجبة اعتمادا على الآية ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: 71] والولي هو الصديق والنصير[1].

وجاء في القاموس المحيط أن الولي هو المحب والصديق والنصير[2]، ونحا نحوه الزمخشري[3] في كتابه أساس البلاغة فذهب إلى أن الولاء هو القرب.

أما الكفوي فأورد مصطلح الولاء في كتابه المعروف بـ – الكليات – الولاء – بالكسر – المتابعة والولاء – بالفتح – القرابة وشرعا التناصر والولاء كالنسب يقصد به التناصر والتعاون والولاء عند التهانوي يعني (الولاء بالفتح) لغة النصرة والمحبة وفي المعجم الوسيط جاءت بمعنى الملك والقرب والنصرة والمحبة والصداقة[4]. وجاءت بنفس المعنى عند لويس المعلوف في كتابه المنجد[5].

(1) ابن منظور: لسان العرب، الجزء العشرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1891، ص287.

(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ص404.

(3) الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، جـ2، القاهرة، 1923.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، جـ2، الطبعة الثالثة، سنة 1985، ص1100.

(5) لويس المعلوف، المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، سنة 1986، ص919.

ولا يخرج ما جاء عند الجرجاني في كتابه التعريفات[1] ولا في معجم ألفاظ القرآن الكريم عن المعاني السابقة[2] وتبين من العرض السابق لمعنى مصطلح الولاء في معظم المعاجم العربية أنه يتفق تماما مع المعنى الذي قصده رويس في تناوله لهذه القضية.

أي أن العرب قد استخدموه (مصطلح الولاء) بأبعاده الأخلاقية والاجتماعية.

أما البعد السياسي فلم يظهر إلا بعد ظهور الفرق الإسلامية حين ظهور مشكلة الولاية أو الخلافة.

وإذا انتقلنا إلى الفكر العربي من منتصف القرن التاسع عشر والقرن العشرين سوف نجد أن مصطلح الولاء قد اتخذ أبعاداً ثقافية وسياسية لم تطرح على مائدة الفكر العربي من قبل.

ولعلنا نلاحظ أن مفهوم الولاء في الفكر العربي قد ارتبط ارتباطا وثيقا بعدة مفاهيم أو اصطلاحات أهمها – الاغتراب – والانتماء – والوعي.

وسوف نتناول في الصفحات التالية هذه العلاقة بشيء من التوضيح.

إن من يتأمل كتابات المفكرين العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين يدرك مدى اقتدائهم بالغرب في التخطيط للمستقبل ووضع الأسس لنهضتهم الحديثة، ولعل ما يعنينا من هذا التأثر نزعة القومية التي ظهرت في أوربا في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، تلك النزعة التي قد خبت في الشرق بتعاقب الدول الإسلامية في الحكم حيث استطاعت في عصور ازدهارها أن تقضي تماما على

(1) الجرجاني، التعريفات، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1938، ص227.

(2) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، سنة 1990، ص1206 – 1208.

النزعات الانفصالية والاتجاهات الشعوبية وإن كانت لم تنجح بعد في طمس الهويات الجزئية – أعني الخصائص التي تميز كل قطر عن الآخر – وليس أدل على ذلك من ظهور مصطلح القومية والوطنية في كتابات أديب إسحاق 1856 – 1885 – وعبد الله النديم 1845 – 1896 – في بدايات نضج الوعي القومي والوطني والسياسي[1] وكان مفهوم القومية يعني عندهم الولاء لكيان اجتماعي متميز[2].

كما يمكننا أن نلاحظ عدم تفرقة المفكرين التنويريين العرب بين المفهوم السابق للقومية Nationalism ومفهوم الوطنية Nativelandism والولاء Loyalty الأمر الذي يجعلنا نقف على تلك الكتابات السياسية للتعرف من خلالها على مفهوم الولاء ومدى ذيوع هذا المفهوم في الثقافة العربية من جهة ومدى اتفاقه مع أفكار رويس من جهة أخرى.

ثانياً: دوائر الولاء كما ظهرت في الفكر العربي

لا غرو في أن الحملة الفرنسية كانت وراء إيقاظ الوعي الوطني لدى المصريين وخاصة منذ أواخر القرن الثامن عشر ويبدو ذلك واضحا في محاولات الاستقلال التي بدأها محمد علي[3] بإيعاز من بعض الوطنيين أمثال عمر مكرم، وكذلك في ظهور شعار – مصر للمصريين – على لسان رفاعة الطهطاوي ومعظم معاصريه ثم على لسان أحمد عرابي ورفاقه من الوطنيين ثم مصطفى كامل وأحمد لطفي السيد ولعل هذه الإرهاصات كانت وراء تباين

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939م ترجمة كريم عزقول – دار النهار للنشر، بيروت، 1968، ص234 – 252.

(2) Ancyclopedia amercan – Volime, 19. pp. 749 – 756.

(3) كمال سليم الحفني، تاريخ وأصول الديمقراطية في مصر، دار الشعب، القاهرة سنة 1971 ص 19 إلى 30.

المذاهب الوطنية وتعدد مفاهيمها للولاء[1]، في النصف الأول من القرن العشرين، حيث عصر التنوير وظهور الأحزاب السياسية ونمو الوعي الوطني بين مختلف طبقات المثقفين فذهب البعض إلى ضرورة الانتماء إلى الرابطة الإسلامية (الجامعة الإسلامية) وكان يروج لها في هذه الآونة جمال الدين الأفغاني وتلاميذه[2].

ثم ظهور اتجاه آخر يدعو إلى الانتماء الحضاري – الفرعونية وكان يروج لها بعض المفكرين الأقباط مثل اخنوخ فانوس وسلامة موسى الذين ضجروا من وطأة الحكم العثماني[3].

ثم نزع فريق ثالث إلى الدعوة للولاء لفكرة القومية العربية عوضا عن الرابطة الإسلامية التي حالت بين ولاء الأقباط وغيرهم من أصحاب الملل الأخرى لأوطانهم وقد روج لها في البداية بعض المفكرين الشوام أمثال أحمد فارس شدياق والكواكبي وشكيب ارسلان وبطرس البستاني[4].

وذهب فريق رابع إلى الدعوة للانتماء إلى ما يسمى بالرابطة الشرقية وعلى رأس هذا الفريق الشيخ مصطفى عبد الرازق، وراح فريق خامس ينادي بالولاء لحضارة البحر الأبيض المتوسط وللحضارة الثقافية[5] واقتفاء أثر العرب

(1) فاروق أبو زيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية، دار الفكر، القاهرة 1976، ص33، 35.

(2) نصر الدين عبد الحميد محمد، مصر وحركة الجامعة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982، ص9.

(3) فاروق أبو زيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية ص100 إلى 108.

(4) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص325 – 326.

(5) علي عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة، 1950، ص493.

وحذوه كمثل أعلى والعزوف عن الروابط الأسيوية بخاصة الشرقية بعامة وقد روج لهذا الاتجاه طه حسين وسلامة موسى[1].

وبين هذه المذاهب ظهر فريق من المفكرين المعتدلين يرى أن الانتماء يجب أن يكون لمصر وحدها مصر الفرعونية – القبطية – الإسلامية، مصر الحديثة التي تعتز بقديمها وتتطلع إلى تجديد ثقافتها مقتدية في ذلك بالعرب المتقدم، ويمثل هذا الاتجاه خير تمثيل أحمد لطفي السيد ومدرسته الجديدة[2].

ويتضح مما سبق مدى ارتباط الوعي السياسي والثقافي بفكرة الولاء من جهة والاغتراب من جهة أخرى فعندما كان يروج البعض للولاء الديني كان البعض الآخر يدعو للولاء القومي العلماني وكل فريق منهما ينعت الآخر بالاغتراب وغيبة الوعي وضعف الولاء. الأمر الذي يؤكد ارتباط الوعي بالولاء حيث حرص كل اتجاه على حث الجمهور وتوجيهه للتعرف على هويته التي ينبغي أن ينتمي إليها وفقا لرؤيته في الولاء.

وقد ساهمت هذه الاتجاهات المتباينة في اغتراب المثقف العربي وذلك ما سوف نتناوله بشيء من التفصيل في السطور التالية.

ثالثاً: بين مفهوم الولاء عند رويس ومدلول الاغتراب في الفكر العربي

لا شك في أن مفهوم الولاء عند رويس يلقي بظلال على واقعنا العربي المعاصر وكيف أن الإنسان العربي المعاصر يعيش حالة من الاغتراب أو بمفهوم رويس – عدم الولاء – ولعل أكثر الفئات اغترابا في المجتمع العربي الآن هي

(1) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1938، من ص6 إلى ص10.

(2) عصمت نصار: فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، رسالة دكتوراه غير منشورة – كلية الآداب – جامعة الزقازيق، 1955، ص193 – 198.

فئة المثقفين خاصة وليس معنى هذا أن فئات المجتمع الأخرى ليس عندها هذا الإحساس ولكن شريحة المثقفين هي أكثر الفئات إحساسا بمشكلات المجتمع وارتفاع الحس التاريخي والحضاري، وربما يكون هناك عوامل كثيرة متداخلة أدت إلى تلك الحالة التي نلمسها وخاصة هذه الأيام فقد تكون عوامل اقتصادية أو عوامل سياسية أو سيكلوجية، وليست هذه الظاهرة قاصرة على أقطار بعينها بل هي تشمل كل الأقطار العربية الآن ولذلك ظهرت دراسات متعددة في مجال العلوم الاجتماعية ترصد هذه الظاهرة وتحاول الوقوف على أسباب تلك الحالة التي يعيشها المجتمع العربي في الفترة الماضية.

ومن هنا كان من اللازم إلقاء الضوء على حالة عدم الولاء التي يعيشها الإنسان العربي وخاصة فئة المثقفين والتي أصبحت خاصية عامة نعاني منها هذه الأيام.

لو وجه علماء اللغة أجهزتهم لرصد ما يكتبه الباحثون والنقاد والفلاسفة في عصرنا الحاضر فإنني أراهن على أن كلمة الاغتراب Alienation سوف تحظى بالأولوية من حيث ترددها[1] ويكشف استعراض البحوث المتعلقة بالاغتراب عن تنوع استعماله وتعدد معانيه، والواقع أن بعض هذه المعاني تعاني من الغموض إلى درجة تكاد تنتفي قيمتها العلمية فكثير من الباحثين الميدانيين قد استعملوا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع والانفصام عن الذات والأنوميا والاستلاب. والعزلة وانعدام المغزى في واقع الحياة والإحباط وغير ذلك من المعاني[2] وبالرغم من انتشار مفهوم الانتماء في

(1) محمود رجب، الاغتراب، سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة 1988، ص5.

(2) قيس النوري، الاغتراب، اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، وزارة الإعلام بالكويت، المجلد العاشر، العدد الأول، 1973 ص13.

حياتنا اليومية بوجه عام وفي وسائل الإعلام بوجه خاص والإلحاح المستمر كي يتناوله المختصون في أبحاثهم ودراساتهم إلا أنه لم يلق بعد الاهتمام الكافي من قبل مراكز البحث العلمي المحلية ولم يزل يحيط به الكثير من الخلط والعمومية وكلمة الاغتراب أو الغربة تعني كما تقول معاجم اللغة العربية على اختلافها النزوح عن الوطن أو البعد والنوى أو الانفصال عن الآخرين وهو معنى اجتماعي بلا جدال[1].

ويأتي الاستعمال الآخر لمصطلح الاغتراب في سياق العزلة وهو أكثر ما يستعمل في وصف وتحليل دور المفكر أو المثقف الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد وعدم الاندماج النفسي والفكري بالمقاييس الشعبية في المجتمع ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته[2].

ولعل هذا البعد الاجتماعي هو الذي يجعل الفرد غير مشارك الآخرين في اهتماماتهم وكأنه غريب عنهم لأن الشعور بالانتماء يكون محصلة مجموعة من العوامل والتقاليد والاهتمامات والمثل والأهداف فهناك انتماء إقليمي للوطن وهو الشعور الذي نصفه بالوطنية وهناك انتماء قومي للأمة ونصفه بالقومية وإن كان الاثنان لا يتعارضان ولكن الشعور بالانتماء الوطني يسبق الانتماء القومي[3].

ودوائر الانتماء تحتوي بعضها بعضا تبدأ من الذات فالوالدين فالأسرة الصغيرة فالمجتمع المحلي ثم الإقليمي حتى نصل إلى الانتماء القومي بل وإلى مجموعة من القوميات المتشابهة كالعالم الثالث مثلا كما أن دوائر الانتماء

(1) محمود رجب، الاغتراب، سيرة مصطلح، ص41.

(2) قيس النوري، الاغتراب، اصطلاحا ومفهوما وواقعا، ص17.

(3) الهامي محجوب إمام: الانتماء، دراسة نفسية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1987، ص30.

متداخلة فالفرد يكون منتميا لجماعات متعددة في آن واحد، فالانتماء هو شعور الفرد بكونه جزءا من مجموعة أشمل كالأسرة أو الحزب أو الجماعة... الخ وكأنه ممثل لها متقمصا أو متوحداً معها ويحس بالاطمئنان والفخر والرضا المتبادل بينه وبينها وكأن كل ميزة لها هي ميزته الخاصة بل ويحس أيضا بالألم والغضب والثورة إذا أصاب موضوع انتمائه بالضرر بل أن الشعور بالانتماء يكون هو الدافع الوحيد وراء التضحية والفداء من أجل موضوع الانتماء[1].

وأنه في الحالة السوية للبناء الاجتماعي يكون هنالك مبثوثا في صلب الحياة نفسها عدة انتماءات للفرد الواحد منها انتماؤه لمصريته ومنها في الوقت نفسه انتماؤه لعقيدته الدينية وعندئذ لا تظهر فكرة الأولويات بين تلك الانتماءات لأنه لا يكون ثمة داع لظهورها لكن ذلك البناء الاجتماعي نفسه قد يصيبه خلل ما مما يستدعي أن تنشأ المشكلة بأي الولاءين إذا ما جاء الموقف الذي يضطره إلى اختيار، وهنا يعتقد الدكتور زكي نجيب محمود – إن الأولوية يجب أن تكون للانتماء القومي[2].

ثم يضيف أن الوضع الطبيعي في البناء الاجتماعي السليم هو أن تجيء مشاركة المواطنين في وطنهم بالواجبات وبالحقوق أسبق من مشاركتهم في الدين وأسبقية الولاء الوطني على الشعور الديني أمر لا جديد فيه فوقائع التاريخ تقدم ما شئنا من أمثلة[3] وحينما يوفق الفرد في ترتيب انتماءاته المتعددة المحتوية بعضها بعضا يكون قد سلك الطريق الصحيح أما إذا تعثر الفرد في تقبل تعدد انتماءاته أو تعارضت مع بعضها فإنه يقع في براثن المرض النفسي أو هاوية الاغتراب – أي الانتماء – بينما وضوح الانتماء لدى الإنسان أو الجماعة –

(1) المرجع السبق، ص31.

(2) زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، سنة 1985، ص154.

(3) المرجع السابق، ص151.

نحو موضوع ما – يجعله متمسكا به عاملا جاهدا من اجله دون الوقوع في دائرة التناقض والاضطراب[1].

والانتماء الثقافي ينفرد به الإنسان دون سائر صفوف الكائنات الحية التي تنتمي بحكم فطرتها إلى حيث تجد الظروف المواتية لنمائها أي أنه انتماء فرضته الطبيعة أما الإنسان فبرغم أن انتمائه إلى رقعة بعينها من الأرض يكون جزءا كبيرا من هذا الانتماء موكولا إلى الفطرة إلا أن انتماءه الثقافي الذي يشترك فيه مع من يشاركهم هذا الإمكان من البشر يشكل مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي يحيا بها وتحيا به حتى تتحول عنده إلى وجود محسوس كالهواء الذي يتنفسه دون أن يراه[2].

رابعاً: اغتراب المثقف العربي

يقول الدكتور فؤاد مرسي أنه عندما يصاب المجتمع بحالة من الأزمة أعني بحالة من العجز عن حل مشاكله الرئيسية فإنه ينبغي البحث عن سر أزمة هذا المجتمع في أوضاع الثقافة والمثقفين منها وعندئذ فسوف نجد أن أزمة المجتمع إنما تكمن بالدقة في أزمة المثقفين[3] ويقول العروي – أيا ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الانتلجتسيا العربية فلن تستحق ما أوليته من اهتمام إذا لم ترمز إلى أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها[4]. ويقول سيد ياسين – لم تنل قضية

(1) الهامي محجوب أمام: الانتماء – دراسة نفسية – ص35.

(2) زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، دار الشروق، القاهرة، 1985، ص103.

(3) فؤاد مرسي: أزمة المجتمع هي أزمة المثقفين، ابحاث الندوة الدولية عن المثقفون والتغير الاجتماعي في العالم العربي، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، ديسمبر 1979 – ص92.

(4) عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذومان مرقوط، المؤسسة العربية والنشر، بيروت 1978، ص151.

المثقفين ما تستحقه من اهتمام في العالم الثالث بوجه عام وفي العالم العربي بوجه خاص بالرغم من أهمية الموضوع وشديد الارتباط بمصير اتجاهات التنمية في هذه البلاد[1].

ورغم أن الاغتراب يعتبر ظاهرة تميز المثقفين في كل مكان إلا أن اغتراب المثقفين العرب يفوق اغتراب الشخص المتعلم الذي يشعر بأنه منفصل عن الجماهير غير المتعلمة، فالمثقف العربي الحديث بعد تلقيه للتعليم الغربي والقيم الغربية فإنه ينفصل عن خلفية أسرته وخبرات طفولته، ولذلك فإن الاغتراب الناجم عن ذلك يكون حادا للغاية وعلاوة على ذلك فإن خبرة الاغتراب تتخطى دائرة الأسرة فالمثقف العربي الحديث يعتبر مغتربا عن الجماهير وغالبا ما يزداد اغترابه نتيجة لازدرائه لتخلفهم عن التغير وانتمائهم لقيم وتعاليم موروثة يجب أن يتحول ولائهم عنها إلى الثقافة الجديدة[2].

وترجع أسباب عزلة أو هجرة المثقفين إلى عدم ملاءمة ظروف مجتمعهم لقيامهم بدورهم من جانب وإلى انفصالهم العضوي عن ذلك المجتمع من جانب آخر فالعقل الإنساني كأي كائن آخر من كائنات الوجود لا يعمل منفردا في فراغ انه يعتمد في وجوده على بيئة ملائمة تحيط به فالحياة العقلية كما لأي حياة أخرى شروط تكفل لها البقاء والنماء، وعلى أساس من هذه الحقيقة فإن العقول تهاجر إلى حيث تجد ظروف الحياة ملائمة لها تهيئ بها مناخا أفضل للعمل والنماء[3].

---

(1) السيد ياسين: المثقف العربي ناقدا ومبررا ومتفرجا، أبحاث الندوة الدولية عن المثقفون والتغير الاجتماعي – مطبعة عين شمس ص79.

(2) محمد أحمد إسماعيل علي، دور المثقفين في التنمية السياسية – دراسة نظرية مع التطبيق على مصر – القاهرة سنة 1990 – ص386.

(3) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة ، 1986، ص28-30.

وان الغالبية العظمى من المثقفين العرب يعيشون هذه الأيام في حالة من الاغتراب بمعنى أنهم يشعرون بالعجز تجاه مجتمعاتهم ومؤسساتهم ويشعرون تبعا لذلك بعدم الانسجام في هذه المجتمعات وبوجود هوة سحيقة تفصل بين أوضاع المجتمع الراهنة والأوضاع التي يتمنونها وكانعكاس لهذه الحالة نرى أن غالبية المثقفين العرب يتنصلون من واقعهم وكأنهم يطلبون الاستسلام والتسليم بالأمر الواقع أو قد يقفون موقف المتفرج على ما يجري في ساحة المجتمع عاجزين عن المشاركة ويائسين من قدراتهم على تغيير المسار وبشكل خاص نجد أن هناك تغيبا واضحا من قبل المثقفين العرب عن مساحة صنع القرار وبالتالي اتساع الفجوة بين المثقفين وصانعي القرارات في الوطن العربي وهذه الحالة الشعورية من الاغتراب تفقد المثقفين العرب القيام بدورهم الطليعي في التصدي للأزمة التي يعاني منها المجتمع العربي في الوقت الراهن[1].

إن الوضع الحالي الذي يعيشه العالم العربي يتصف بالتغير النسبي الذي يظهر في بناء مؤسسات الدولة والاتصال بالاقتصاد العالمي وسياسات الإصلاح الزراعي وثروة النفط والهجرة العمالية والعلمية والإقبال الشديد على التعليم في مراحله المختلفة وانتشار الوعي السياسي والطبقي والأحزاب السياسية بأنواعها وتكون النقابات العمالية والمهنية واستيراد التكنولوجيا والتبعية بأشكالها المختلفة والاحتلال الإسرائيلي لأجزاء منه والحروب الخارجية والمنازعات الداخلية إلى غير ذلك، وبدلا من أن تكون هذه المؤشرات عوامل وحدة أصبحت عوامل مفرقة مجزئه وبدلا من أن تخلق التحدي للواقع أوجدت

(1) عاطف العقلة عصيبات: أزمة المثقفين العرب – دراسة تحليلية – ندوة الانتخنسيا العربية – منتدى الفكر العربي المنعقد في القاهرة 1987م.

الاستسلام له وإذا تفحصنا أوضاع العالم العربي عن كثب فإن الأمر يصبح أكثر إيلاما وهو ما انعكس بدوره على النخبة المثقفة[1].

فالمثقف العربي يعيش في ظل مؤسسات وأنظمة تحيل الإنسان إلى كائن منفصل عن الواقع، كائن يجد أن من أولى مهماته أن ينسجم ويرضخ ويتقولب ويرضى بحرمانه أنه كائن مقلد لا مبدع مصغ لا محاور تابع لا قائد مستسلم لمصيره لا مسيطر عليه يعيش في ظل أنظمة ومؤسسات تريد الإنسان أن يقتنع بأنه لا يملك القدرة ولا الإمكانية لكي يستجيب لتحديات العصر، وليس من اختيار أمامه غير القبول بالوضع الراهن بل تريد أن تقنع الشعب بالقبول بالوضع الراهن، ويعاني المجتمع العربي بالإضافة إلى العجز من انحلال القيم وما يرافق ذلك من تفكك اجتماعي وفساد في الإدارات والحياة اليومية وعدم فعالية الأنظمة والقيادات[2].

إن الإنسان العربي لا يحقق نفسه في علاقاته وأنظمته – بما فيها مؤسسات الدولة والدين والتربية والعمل بل يزداد عدم ولائه لها ويتحول إلى سلعة ووسيلة وتتعطل طاقاته ويتنكر لأحلامه ويكبت رغباته ويزداد فقرا في حياته الداخلية وينفصل عن عالمه وتتحول حياته نفسها إلى وسيلة لمعيشته بدلا من أن تكون معيشته مصدرا لكرامته وحتى عمله الإبداعي يتحول إلى مجرد وسيلة للعيش ويصبح مجرد البقاء قيمة القيم[3].

ومن الواضح أن الفئة المثقفة والمفترض فيها أن تكون الفئة الأكثر وعيا لإدراك مشكلات المجتمع وتطلعاته والأكثر استيعابا للمنطلقات الحقيقية للتنمية

---

(1) محمد الدتس: الانتلجنسيا العربية – الواقع والطموح – ندوة الانتلجنسيا العربية، القاهرة، 1987م.

(2) حليم بركات، اغتراب المنصف العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1978.

(3) نفس المرجع السابق.

الشاملة لابد أن تجد نفسها في موقف مناقض لتوجهات الأنظمة السائدة التي تضع مصلحتها عادة في الحفاظ على تسلطها لا سلطتها فحسب في أعلى سلم أولوياتها - إن كانت هناك ثمة أولويات - وهي تنتظر من الفئة المثقفة وغير المثقفة ألا تكشف عن وزر من أوزار أي توجه مغلوط لا يتفق والمصلحة العليا للوطن العربي وترفض رفضا قاطعا أن يكون للمجموعة المثقفة دور فعال في التوعية المجتمعية ذلك أن التوعية المجتمعية ينظر إليها من قبل الأنظمة السائدة على أنها ظاهرة خطيرة[1] فالمثقف المغترب هو الذي لا يستطيع أن يمارس إنسانيته وثقافته وهو الذي يتحول إلى موضع اضطهاد بسبب نقده للواقع السيئ ورفضه وهو الذي يعيش في نظام لا يعبر عنه اقتصاديا وسياسيا وأيديولوجيا وهو الذي يعيش وجوده الإنساني محاصرا لا يستطيع القرار أو القول أو الكتابة، ومن بين مصادر عدم الولاء وظواهره المهمة الهوة العميقة بين الحلم والواقع في الحياة العربية يحلم العربي بوحدة عربية شاملة كما يتضح من الصراع المرير الذي مارسه الشعب العربي خلال القرن الأخير على الأقل ويكافح من أجل تحقيق الحلم غير أن الواقع يزداد تجزئه وتزداد التجزئة رسوخا وشرعية فيشهد الوطن العربي تواجها حادا[2] متأزما بين قوى الوحدة وقوى التجزئة، إن الإيمان بالوحدة العربية هو الإيمان السائد في الوطن العربي وتعلنه باستمرار حتى الطبقات الحاكمة غير أن الهوة بين الحلم والواقع تستمر بل تقع رغم هذه المعتقدات والمشاعر السائدة[3].

---

(1) د. أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، بيروت، ص71، سلسلة الثقافة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) فيصل دراج، اغتراب المثقف العربي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - 1978.

(3) حليم بركات، اغتراب المثقف العربي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1978.

ومن المعروف أن من الفئة المثقفة من يعاني من عدم الولاء مع قدرته على التغلب عليه، ولا شك في أن الاغتراب قد يكون مصدره عدم الوصول إلى اقتناع ذاتي وراسخ بالعطاء الذي يجب أن يكون مشدودا بين التراث وبين المعاصرة أو قد يكون مصدره متاهة التناقض بين القول والممارسة وعادة ما يكون مصدره أيضا كل المناخ المحيط بالمثقف الممتلئ بالمتناقضات.

وبعض عدم الولاء يؤدي إلى تعود قطاع من الفئة المثقفة التزام الصمت أو الانزواء غير أن التزام الصمت أو الانزواء ليس سببه الوحيد عدم الولاء فقد يكون السبب الأقوى هو عدم الرغبة في التصدي للتحديات وقبول تبعات هذا التصدي رغم أن في هذا القطاع من الفئة المثقفة من يعي دوره ولكن لجوءه إلى الصمت وإلى الانزواء إجهاض ذاتي للدور الذي يمكن أن يقوم به هذا القطاع وهروب من المسئولية المفروض عليه أن يلتزم بها[1] وأن دائرة المثقفين في البلاد العربية نجدها محكومة بتيارات العقلانية واللاعقلانية – التنويرية والاظلامية – الاستبدادية والديمقراطية الاتباعية والإبداعية.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن غربة المثقف واستلابه تأتي نتيجة تعطيل فعاليته وتحجيم دوره في الحياة السياسية وإبعاده من مراكز المسئولين الثقافية والفعل الثقافي كما أصبح وضعه كوضع السجين الذي ليس أمامه سوى التأملات لأنه لا يستطيع أن يتعامل مع الأشياء كعامل مباشر وغالبا ما تؤدي الذهنية المفرطة لدى المثقف إلى التشرنق حول الذات والابتعاد عن هموم الآخرين والغرق في التأملات الميتافيزيقية والأوهام الرومانسية[2].

---

(1) أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص75.

(2) مراد كاسوحة، المثقف العربي، الواقع والطموح، مجلة الوحدة العربية، العدد 66، المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت 1990م.

والأنظمة غير الديمقراطية قد حرمت المثقفين والمبدعين في العالم العربي من الإبداع الفني الأصيل ومن الاجتهاد الفكري الذي هو أحوج ما يكون إلى المناخ الديمقراطي حيث ينشأ الفكر فيه وينمو لأن المثقفين هم ضمير الأمة وأي تضييق عليهم هو خنق لهذا الضمير. إن تفريغ أمة من ثقافتها أي من ذاكرتها وأصالتها هو الحكم عليها بالموت[1]وعدم الولاء.

فالاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع فهناك اغتراب المثقفين الذين ينتسبون إلى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون الغالبية العظمى للمجتمعات النامية بأنهم لا يشعرون بعدم انتمائهم إلى النظام الاجتماعي الذي تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الأنظمة لم يختاروها بأنفسهم وهم مناضلون معها أو ضدها من أجل إعطاء الغالبية التي يمثلونها دورا في هذا النظام ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الأدبية سواء العريقة منها أو الرمزية أو عن طريق الهجرة خارج البلاد أو عن طريق جماعات مناهضة سرية وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون إلى الطبقات الفقيرة – وهي الأغلبية – القضاء على هذا الاغتراب بهذه الصور[2].

وهناك أيضا المغتربون الذين ينتمون إلى طبقات الصفوة وهي الطبقات العليا في المجتمع لأنه يشعر أنه دائما ينغمس فيه فيدعو إلى تبرير النظام الاجتماعي الذي يتعايش معه ويشعر أنه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي وهناك أيضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة والذين يشتغلون بالفن في المسرح والسينما والإعلام ويشعرون أن الثقافة لديهم تحولت إلى تجارة وكسب وإعلان وافتقدت بذلك عنصر العمق

(1) نفس المرجع السابق.

(2) د. حسن حنفي، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، الكويت، يونيو سنة 1979.

وعنصر الصدق وبالتالي يشعر أنه قد اغترب عن الثقافة وأصبح ضحية الإعلان إذن هؤلاء المثقفون غير موالين بصرف النظر عن انتمائهم للطبقات الاجتماعية.

وعلى هذا فإن غربة المثقف العربي واضحة جلية لأنه كما ذكرنا أكثر فئات المجتمع إحساسا بالوضع العام وهو المرآة التي تظهر فيها بوضوح عيوب الأنظمة الاجتماعية السائدة وخاصة الأنظمة السياسية.

ويتضح مما سبق أن انعدام الولاء عند المثقف العربي يرجع في المقام الأول إلى اغترابه ثقافيا وعجزه عن إصلاح واقعه والنهوض به من جهة أو إثبات أصالة جذوره من جهة أخرى.

ومن ثم فالوعي بالذات والانتماء والولاء هي ثلاثة أوجه لحقيقة واحدة يعاني من فقدانها المثقف العربي.

خامساً: مظاهر اغتراب المثقف العربي

من مظاهر اغتراب المثقف العربي بروز ظاهرة العقل الأسير الذي يتسم بالخصائص التالية:

- أنه نتاج المؤسسات التعليمية والهيئات الثقافية والمصبوغة بالصبغة العربية داخل الوطن أو خارجه والتي يسيطر على طريقة تفكيرها الفكر الغربي بتقليده.
- أنه عقل غير مبدع عاجز عن بحث المشكلات الأصلية.
- أنه عاجز عن استنباط طريقة تحليلية مستقلة للأنماط السائدة.
- أن نظرته للأمور إنما هي نظرة جزئية.

- انه مغترب عن القضايا الأساسية للمجتمع ومغترب عن معتقداته الوطنية وقيمه التراثية إذا وجدت في مجال اهتمامه العقلي[1].

وبطبيعة الحال فانه من المعروف أن العلم ليس هو الثقافة فالعلم مقيد بالواقع أما الثقافة فهي أقرب إلى المعيار الذي تهتدي به إلى ما ينبغي أن يكون ومن ثم لا تتدخل في ساحة العلم قيم الخير أو الجمال أو القبح أما الثقافة فتعني بتلك القيم، العلم منهج يقوم على مبادئ المنطق والثقافة دفعت وجدان وحركات التعبير والتطوير إنما ينبع من الثقافة ولا تنبع من العلم لأن تلك الحركات ما هي إلا رغبة في تغير حالة قائمة لتصبح على صورة أخرى غير صورتها الراهنة والرغبة تنبع من الجانب الوجداني في الإنسان وأما العلم فهو سبيلها إلى التحقق[2].

ومن مظاهر هذا الاغتراب أيضا:

- **فقدان الارتباط بالتقاليد:** إذ يرى كثير من الباحثين أن المثقف العربي نشأ فوق السطح بمعنى أن شخصيته لم تتكون وتتطور تاريخيا بالقدر الذي يجعل له تقاليد لا يتجاوزها ويجعل من ورائه وأمامه تراثا يدعم أدواره ويحميها وتوجد نظرة مجتمعية مواتية لحركته ومهامه.
- **فقدان الارتباط بالواقع:** لقد أدت عملية نقل الفكر من الخارج إلى عدم توفر التربة الخصبة لاختيار هذه الأفكار من ناحية أو لبروز أفكار وقضايا نوعية توضح خصوصيات المجتمع العربي في علاقاتها بالقوانين العامة لتطور المجتمع الإنساني[3].

---

(1) سيد حسين غطاس، العقل الأسير والتنمية الخلاقة، ترجمة عباس محمود عوض، اليونسكو، القاهرة العدد 21 السنة السادسة، ديسمبر 1975، ص20.

(2) زكي نجيب محمود: هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة، 1981، ص201.

(3) عبد الباسط عبد المعطي: الوعي التنموي العربي، دار الموقف العربي، القاهرة، 1982 – ص132.

- **سطحية التنمية السياسية:** لقد اتسمت عملية التنمية السياسية خلال الفترة الليبرالية بالمحاكاة والتقليد الأمر الذي شكل عاملا أساسيا في ضعفها.
- **فقدان الارتباط بالجمهور:** لا شك أن الهوة الفكرية بين المثقف والجماهير تضع حاجزا أساسيا بينهما ويؤدي عدم ارتباط المثقف بالجمهور فكرا وسلوكا وتطلعات مستقبلية إلى الموقف الضعيف أمام السلطة[1].
- **حالة عدم الولاء:** لم تكن من نصيب الفئة المثقفة في المجتمعات العربية بل إن مختلف الفئات الأخرى تعاني من حالة الاغتراب وان اختلفت صور التعبير عن هذا الاغتراب فإذا ما نظرنا إلى الفلاح المصري كمثال والمعروف عنه أنه شديد الارتباط بأرضه التي يعتبرها عرضه، والتراث الشعبي حافل بمثل هذه المقولات نجده الآن قد هجر الأرض والولد والزوجة إلى بلاد النفط سعيا وراء لقمة العيش ولذلك اغترب بعيداً عن وطنه وهو قبل أن يهاجر كان مغتربا داخل وطنه وربما عن وسائل إنتاجه.

وأيضا العامل البسيط يعاني من عدم الولاء بمعنى أنه في العصر الذي ندعو فيه للانفتاح الاقتصادي نجد أنه قد أصبح هذا المواطن البسيط أمام مزيد من الأشياء التي تأتي من الخارج وتحاصره فيصبح غريبا عن هذا المجتمع غريبا عن صناعات السلع المستوردة وهو غير قادر على شرائها، وبالتالي فإنه يحاصر اقتصاديا وهناك عدم ولاء عند الشباب الذي فقد الطريق الصحيح نحو طموحاته وآماله فوجد أمامه سوق العمل مقفولا والبطالة تخيم على الأوضاع الاقتصادية وبالتالي فهو يعيش حالة عدم الولاء أما أن يهاجر إلى البلاد العربية ويصبح مغتربا هناك أيضا أو إلى البلاد الأوربية والأمريكية ولن يتغير حاله بل سيصير أكثر اغترابا وربما يقع في هوة الإدمان والانحراف وهنا نلحظ أن

(1) ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة، مركز ودراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983، المستقبل العربي العدد 51 ص122.

الاغتراب إنما هو اغتراب بين المواطن وبين النظام الاجتماعي الذي هو موجود فيه فهو – مثلا – لا يؤخذ رأيه في صنع القرار ولا تطلب منه أية مساهمة عملية لدرجة تحيله إلى شخص عاجز تماما وهناك أيضا نوع من استحالة العمل للفرد وإيجاد وسيلة لتفريغ إمكانياته – كما ذكرنا – فأصبح المواطن يشعر بنوع من الحصار أمام نظام اجتماعي تسوده طبقات لا تسمح بامتداد أي قوى أخرى غيرها ومن هنا يصبح المواطن ضحية للاغتراب.

وإذا كانت حالة الاغتراب حالة عامة تعاني منها المجتمعات المتقدمة الصناعية الكبرى كما تعاني منها المجتمعات النامية فإن هناك من يرفض تماما أن تكون المجتمعات المتقدمة تعاني من الاغتراب – بعكس الحال في الدول النامية التي تتفشى فيها ظاهرة الاغتراب فمثلا العالم العربي – وهو ضمن الدول النامية – فان الاغتراب فيه مزدوج فالمثقف مغترب بالنسبة إلى حضارته العربية ومغترب بالنسبة إلى الحضارة الغربية الحديثة رغم أن الحضارة العربية فيما مضى قد تمثلت الحضارة الأوربية الممثلة في الفكر اليوناني أما اليوم فهناك عجز لدى المثقفين العرب عن هضم الحضارة الأوروبية كامتداد للحضارة اليونانية ومن هنا تكمن أزمة المفكرين في العالم العربي.

ومن المعروف أن الفئة المثقفة في عالمنا العربي تواجه تناقضات جمة وتخوض في متاهات عديدة في محاولة الأخذ بأسباب الحضارة الجديدة والحفاظ على الهوية الثقافية الأصيلة وهي قد تقف مواقف مختلفة بين فئة قد ترفض التراث كله غير مدركة أن في التراث ما يمثل جذور الهوية للثقافة الأصيلة وفئة أخرى تنكفىء على التراث وترفض كل ما هو جديد[1].

(1) أسامة عبد الرحمن: المثقفون والبحث عن مسار ص72.

وقد وقع كثير من المثقفين العرب ضحية لأفكار مسبقة تسربت إليهم من بعض أوساط الاستشراق ومن فئات عربية ثم خداعها بآراء مستشرقين أو بآراء عرب عملاء لمن يتربصون الدوائر بالعالم العربي لاحتلاله فكريا قبل احتلاله ماديا[1].

وقد شعرت أكثرية المثقفين العرب بانبهار أمام التكنولوجيا الغربية وتقدم العلوم الطبيعية فانساقوا إلى تقدير لتراث الغرب ولتصوراته الكونية والأخلاقية قديمها وحديثها أنهم يتبنون تبعية الغرب عن اختيار وبافتخار على اعتبار أن الغرب هو منشئ الحضارة لذلك لا يمكن أن يكون ماضيه ونظرياته إلا النموذج الأول، إن المثقف العربي أحد رجلين: تراثي متعلق بماض في ذاته يدافع عنه تعبدا ويحرسه بحساسية حراس المقابر أما المثقف الثاني فيرفض التراث باسم الفعالية والتطبيق العملي ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه لكنه يجعل كل شيء يتمحور حول التاريخ وقد أصبحت للتاريخ شفافية وقدسية خاصة فكما أن التراثي المنغلق على بقايا الماضي شغوف بعبادة التراث لذاته، كذلك فإن المبالغة في تقدير دور التاريخ وحتميته وتنتهي أخيرا إلى تصور أسطوري للتاريخ فإلى جانب الاعتقاد بمطلقية العقل نجد أنفسنا أمام مطلقية التاريخ وعلى هاتين المطلقتين نخطط للمستقبل في غيبته عن تاريخنا المعيشي الواقعي الذي يتقلب فيه المصير العربي[2].

وبعد هذا العرض لأزمة المثقفين العرب نجد أن هناك مجموعة من العوامل التي ساعدت على تحجيم دور هذه الفئة – رغم أنه من المفروض أن يكون الدور التنويري قائما على اكتفائها – وبالتالي أصبحت في واد والجماهير

(1) محمد عزيز الحبابي، مفاهيم بهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، سنة 1990، ص37.

(2) المرجع السابق، ص56 – 57.

العربية في واد آخر ووقفت عاجزة عن تحريك وإيقاظ الوعي في مجتمعاتها ولذلك يمكن حصر هذه الأسباب وباختصار في العوامل التالية:

أ. غيبة الحرية السياسية

في المناخ الديمقراطي يكون موقف المثقف من السلطة موقفا إيجابيا وفي غير ذلك يكون القهر والابتعاد وبما أن كثيرا من الأنظمة العربية تغيب عنها الديمقراطية فالمتوقع أن يبتعد المثقف عن كافة المستويات وبكل الوسائل مما يؤدي إلى اغترابه داخل الوطن وتعطيل مواهبه وانشغاله بمواضيع هامشية لا تفيد المجتمع في شيء ويصبح وضع المثقف بالنسبة إلى مواهبه كوضع مجتمعاتنا بالنسبة لمواردها يهدرها ولا يستثمر منها إلا الجزء الصغير ولنضع نصب أعيننا حقيقة لا يمكن لأي منا تجاهلها وهي أنه لن يكتب النجاح لأي مشروع حضاري عربي إلا أن نأخذ في الحسبان قضية إعادة الاعتبار للإنسان العربي وصون حقوقه وحرياته[1]، ولا شك في أن للاستقرار السياسي أهمية كبيرة في إنعاش الإنتاج الثقافي وتقدمه فالاستقرار من شأنه أن يخفف من كثرة نزيف الكفاءات العربية نحو الخارج فضلا عن كونه عاملا أساسيا في تقدم البحث العلمي من خلال جو الاطمئنان والأمن للمثقفين عموما، فغالبية الأنظمة العربية إما أنظمة ملكية وراثية أو أنظمة عسكرية وجميعهم تقريبا ينادون بالقومية العربية ولكنهم على مستوى الممارسات يفعلون النقيض وأصبحت كلماتهم عن القومية والإسلامية مجرد شعارات جوفاء وهذا كان له الأثر الكبير في شعور المثقفين بأنه لا فائدة حيث القهر والاستبداد والنظرة الدونية لهم ومن ثم أصابهم الاغتراب أو عدم الولاء.

(1) علي حميدان، نحو مشروع حضاري عربي، مؤسسة الأهرام، سنة 1994، ص172.

ب. حرية التعبير والممارسة

وهذا العامل يرتبط أيضا بالعامل السابق فحرية التعبير والصدق في الممارسة العملية من شأنهما أن يعمقا الوعي والولاء لدى النخبة المثقفة وبالتالي لدى المجتمع فالإنتاج العلمي لا يثمر إلا في جو الحرية، والملاحظ أن معظم السلطات الحاكمة في العالم العربي تحاول احتواء معظم المفكرين من خلال هيمنتها على مصادر الثقافة بما فيها الصحافة والجامعات ومراكز البحوث وأجهزة الإعلام من إذاعة وتليفزيون وبالتالي تمنع نشر الأفكار التي تتعارض مع موقعها، الأمر الذي يجعلها في نهاية الأمر غير مبالية أو صامتة، فلو أن الإنسان العربي استطاع خلال العقود الماضية أن يشارك إلى حد معقول في صنع القرارات السياسة التي أثرت على مصير حياته لتغير كثير من معالم الصورة التي نعيشها الآن(1).

فمازالت نسبة الأمية كبيرة في البلاد العربية والأخطر من ذلك نسبة الأمية الثقافية حيث يصبح المناخ العام الثقافي محصورا في إرضاء هيئة الجماهير ربما أنها تريد ذلك وربما يكون بإيعاز من السلطة الحاكمة حتى تظل في سبات عميق ولذلك يصبح وضع المثقف غريبا وتصبح أفكاره عديمة الفائدة فالأرض التي يزرع فيها بذوره غير صالحة للإنبات.

ج. صراع المثقفين وعجزهم عن إيجاد أيديولوجية واحدة

من الواضح أن هناك الكثير من المثقفين العرب منقسمون في تيارين، تيار يرتد إلى التراث العربي والآخر إلى الغرب وكأنهما طرفا نقيض ولهذه النقطة حساسيتها الشديدة بين الأشقاء في مناقشاتهم لقضاياهم العامة والتي تنصب على هموم بلادهم.

(1) محمد الرميحي: نحو مشروع حضاري عربي، مؤسسة الأهرام، القاهرة 1994، ص168.

ربما هذه العوامل تكون قد جمعت ونظرت تلك الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي وعلى حد تعبير رويس حالة عدم الولاء، ومن هنا تصبح دعوته إلى الولاء من أجل هدف معين أو قضية عليا تكافح من أجلها وهي ما تحتاج إليه هذه الأيام حتى نعبر جسر عدم الولاء إلى شاطئ الإيمان بالأهداف العليا السامية لديننا ولمجتمعاتنا، ولذلك لابد للمثقفين العرب من تجاوز حالة الاغتراب هذه لأن مسئوليتهم تجاه مجتمعاتهم وأمام التاريخ كبيرة.

سادساً: تجاوز حالة عدم الولاء

إن البحث عن تجاوز لحالة عدم الولاء وخلق ثقافة سوية يعني البحث عن بنية اجتماعية جديدة ذات مستويات أيديولوجية واقتصادية وسياسية جديدة ترفع راية العقل والديمقراطية والعلم والمساواة الاجتماعية فالاغتراب أثر تاريخي لمجتمع معين يتلاشى بتلاشي الواقع الذي أنتجه والمثقف المغترب هو المحصلة التاريخية لممارسات مجتمع لا ينتج إلا مغتربا[1].

ومن ثم يظل الأمل معقودا على فئة المثقفين الذين ينطلقون في تفكيرهم أساسا من دراسة واقع الجماهير المغلوبة على أمرها من أجل إيقاظها وهذا يتطلب منهم مخاطبتها مباشرة فيما يكتبون وما يقولون وهذا هو الدور التنويري المنوط بالمثقف أن يقوم به.

ولكن هل يملك المثقف القدرة على إيقاظ وعي الأمة؟

الجواب لعله يستطيع فالمثقف هو منتج وعي الجماهير فلديه سلطة معنوية والأمثلة عديدة على مر التاريخ ولا سيما في فكرنا العربي الحديث فلقد استطاع رفاعة الطهطاوي وتلاميذه ومحمد عبده ومدرسته في مصر إحالة دياجير الظلام إلى نهضة وتنوير لم تزل آثارها حية فينا، الأمر الذي يجعلنا نسلم بأن

(1) فيصل دراج المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1978، العدد 7.

غياب القادة والمصلحين في عصرنا وراء ما نشعر به من عدم اتباع مشروع حضاري يجمعنا تحت لوائه من أجل النهضة والتقدم.

ومسئولية هؤلاء المثقفين كبيرة في ظل غياب وعي جماهيري فدوره أن يعبر عن مصلحة الجماهير وفي إلحاحه المستمر على ضرورة تعميم المناخ الديمقراطي في حقلي الثقافة والسياسة كضرورة من أجل تحرير المجتمعات العربية على مختلف الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية حتى يتخلص من حياة الاستلاب التي فرضتها أنظمة تحاول الاستغناء عنه وإقصائه.

والمهمة الملقاة على عاتقه هي إعادة الاعتبار للثقافة العربية عن الخروج من دائرة التشرنق الثقافي القطري ورفض التجزئة الثقافية التي تفرضها الأنظمة العربية، ورغم ذلك فبين المثقفون العرب من يعون بوضوح أوضاع أوطانهم ويستطيعون تحسس مصيرها العاجل والآجل بفضل ما لهم من قدرات واردة على مواجهة الواقع[1] – بيد أنهم لا يملكون القدرة على التغيير تلك القدرة التي كان يملكها زعماء الإصلاح وقادة الفكر في النصف الأول من القرن العشرين الماضي – إن السلطات السياسية تتحمل ما آل إليه وضع المثقف لكن المثقف بدوره يتحمل قسطا من المسئولية لأن سلبيته وصمته كانا عبارة عن استجابة غير مباشرة لعملية التعتيم التي مورست عليه وعلى إبداعه الثقافي[2].

ومهمة المثقف العربي هي عامة غرس الحضارة الحديثة في التربة العربية فتنتقل الحضارة إلى العرب بدلا من أن ينتقل العرب إليها بشكل فردي كما أن مهمة المثقف العربي هي نقل الوعي القومي من منطقة العاطفة إلى منطقة العقل الواعي أي يتحول من منطقة رد الفعل اللاشعوري عند الأزمات إلى مرحلة القوة الدافعة لتأكيد الذات والانتماء فتتسامى القومية من مرحلة العاطفة إلى

(1) محمد عزيز الحبابي، مفاهيم بهمة في الفكر العربي المعاصر، ص38.

(2) مراد كاسومه: الوحدة ص94.

مرحلة العقلانية وإن هذا الشعور الذي طمر في الأعماق لابد أن تتعامل معه بعقلانية تقوم على المصلحة المشتركة ودور المثقف هو تنمية هذا الشعور العاطفي ورفعه من الوجدان إلى العقل[1]. وإن ما يميز المثقف في أي مجتمع صفتان أساسيتان هما الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة وتحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك والدور الاجتماعي الذي يمكن لوعيه الاجتماعي أن يلعبه بالإضافة إلى القدرات الخاصة التي يضيفها اختصاصه المهني أو كفاياته الفكرية.

إن ولاء المثقف الأول إن لم يكن ولاؤه الوحيد يجب أن يكون للبحث عن الحقيقة التي لا تشوبها بقدر المستطاع الذات الإنسانية ومتطلباتها فالمثقف يرتبط بتلك الملاحظة التي أبداها سقراط والتي تتضمن أن الحياة التي لا يتم بحثها تعتبر حياة غير جديرة بالعيش ويبدو واضحاً أن بحث الحياة بأسلوب انتقادي وخلاق يتطلب شجاعة ووضوحا وإخلاصاً وولاء.

أليس كل هذا هو ما قاله رويس عن الولاء!؟ فما أحوجنا اليوم في هذه الظروف التي نعيشها من الغربة وعدم الولاء إلى حمل رسالة رويس وهي الدعوة إلى الولاء أولا للأهل ثم للأسرة الكبيرة ثم للدولة ثم للإنسانية جمعاء بحيث تتداخل كل هذه الدوائر لتصنع في النهاية إنسانا عربيا يتمتع بقدر من الولاء.

ولعل أهمية الاستعانة بأفكار رويس عن الولاء في دراسة هذه المشكلة في الفكر العربي تبدو بوضوح في مدى التطابق بين آرائه وبين واقعنا، فقد أكد رويس أن الولاء لا يرتبط بطبقة اجتماعية أو ثقافية فالجميع يدركه عدم الولاء الجاهل منا والعالم على السواء، كما بين رويس أن الاغتراب لا يرتبط بمرحلة

(1) عمر عبد الله، نحو مشروع حضاري عربي، مؤسسة الأهرام، (ندوة) ص81.

تاريخية، وهذا الحال نجده واضحا على امتداد تاريخنا العربي الإسلامي وما أكثر الأمثلة التي عزفت على الانتماء واتهمت بشق عصا الطاعة.

ويؤكد رويس كذلك أن انعدام الولاء يرجع إلى غيبة العقل الجمعي وافتقاد القائد الذي يدرب على الولاء وتزييف الوعي وما إلى ذلك من الآفات التي أصابت جسم أمتنا العربية، الأمر الذي يعزز مدى احتياجنا لدراسة أفكار رويس ولا سيما عن الولاء وذلك عند بناء ثقافتنا العربية. ولعلنا نشير هنا إلى مدى اتفاق كتابات رويس عن تنازع الولاءات وبين الاتجاهات المتباينة والمذاهب المتعددة في الفكر العربي حول قضية الانتماء والهوية القومية والوطنية وربما يكون رويس على حق في وصفه هذه المسألة عن – تنازع الولاءات – بأنها إحدى آفات الاستقرار النفسي والاجتماعي والثقافي.

سابعاً: نحن في حاجة إلى فلسفة رويس

ها نحن في بدايات القرن الحادي والعشرين وقد مضى على نهضتنا الثقافية نحو قرن ونيف ولم نحدد هويتنا في ولائنا فالبعض يرى أن الدين وحده هو الجدير بالولاء وهو الضامن لسلامة المجتمع من الفساد وما دونه زائل، ويرى البعض الآخر أن التشبث بالدين يدب الفرقة في أوصال المجتمع الذي تتعدد فيه الديانات ومن ثم يجب أن يكون الولاء للوطن رافعين شعار – الدين لله والوطن للجميع – ويتطلع البعض إلى وحدة قومية تكفلها اللغة والتاريخ والأرض والمصالح المشتركة، ويروج أصحاب هذا الاتجاه إلى ضرورة توجيه الولاء إلى المفهوم القومي العام، ويروق لبعض المثقفين توجيه الولاء صوب الحضارة السائدة التي تتكالب على موائدها أعني الحضارة الغربية متخلين عن العصبية العرقية والانتماءات التراثية والنزعات الدينية التي تحول بيننا وبين الاتحاد بمن ينبغي علينا أن نولي وجوهنا صوبه.

الأمر الذي يجعلنا نتساءل من نحن؟ وماذا نريد؟ وإلى أين نحن سائرون؟ وأظن انه ليس في مقدور من ينصبون أنفسهم قادة للفكر العربي الإجابة عن هذه التساؤلات التي تدور في عقول الشباب العربي التي تتطلع إلى المستقبل، فتعدد مفهوم الولاء أو بالأدق حسب تعبير رويس – تنازع الولاءات – سوف يؤدي حتما إلى مزيد من التخلف وإلى تغييب الوعي وإلى طمس الهوية وإلى تبعية غير مأمونة الجانب لمن يستطيع أن يضرب الآذان بمعسول الكلام، فهل من مجيب للنداء الذي لم ينقطع بعد وهو نداء رويس الذي يقول فيه – إن تنازع الولاءات يؤدي حتما إلى القضاء على الولاء، فما أحوجنا اليوم إلى الولاء وإلى من يحمل رايته – راية الولاء – لكي يدفع الناس إلى الأمام وإلى استنفار الهمم وإلى النهوض من تلك الوحدة التي نحن فيها.

الفصل الرابع

المنهج عند الإمام الشيخ مصطفى عبد الرزاق 1885م-1947م

تمهيد

أولاً: المنهج عامة

ثانياً: المنهج في التراث والتجديد

ثالثاً: المنهج في الفلسفة الإسلامية

رابعاً: منهجه في علم الكلام

الفصل الرابع

المنهج عند الإمام الشيخ مصطفى عبد الرزاق 1885م-1947م

تمهيد

يعتبر الإمام الشيخ مصطفى عبد الرازق 1885م – 1947م، من أبرز قادة فكرنا العربي في النصف الأول من القرن العشرين، نظراً لما قدمه من مساهمات عظيمة في مجال فكرنا الإسلامي المعاصر، خاصة في مجال الفلسفة الإسلامية بمجالاتها المختلفة، فهو صاحب رؤية تنويرية أضاءت جوانب كثيرة في حياتنا الفكرية، وهو صاحب رسالة ومدرسة تخرج فيها الرعيل الأول من أساتذة الفلسفة ليس في مصر فقط بل في معظم البلدان الإسلامية والعربية.

ومدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق في مجال الفلسفة الإسلامية تخرج فيها أعظم أساتذة الفلسفة في عالمنا العربي الحديث، سواء الذين تلقوا العلم عنه بطريقة مباشرة أو استفادوا من كتبه ومنهجه أي استفادوا بطريقة غير مباشرة، نذكر منهم إبراهيم مدكور وعثمان أمين وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادي أبو ريدة وعلي سامي النشار وأحمد فؤاد الأهواني ومحمود الخضيري وعبد الرحمن بدوي.... ولقد تعدى أثره الجانب العلمي والفكري إلى الأبوة الشاملة والرعاية الحقيقية لطلابه ومريديه داخل الجامعة، لقد كان مثالاً للأستاذ

ومثالاً للراعي الحقيقي للطلاب الحريص على تشجيعهم أثناء تلقيهم العلم وأثناء تحضيرهم لدرجات علمية كالماجستير والدكتوراه[1].

والواقع أنك لا تكاد اليوم تجد أحدا من طلابه الذين تخرجوا على يديه إلا وهو يحفظ له ذكراً جميلاً ويكن له حبا صادقاً وإخلاصاً، وإنك لتكاد تميز بين الأجيال من رجال الجامعة من كانوا من طلابه بما تلمح في آثارهم وأعمالهم من نفحاته وتوجيهاته، وطريقته هذه فيها من غير شك مما شاهده في جامعتي باريس وليون وما عرفه عن بعض الجامعات الأوربية الأخرى من توثيق الرباط بين بعض الأساتذة وبعض الطلبة حتى يوجهوهم التوجيه العلمي القويم ويراقبوهم في تطورهم فلا يضلون[2].

هكذا كان رائدنا يجمع بين العقلية العلمية المنظمة كل الحرص على المنهجية في التفكير العلمي الصارم، وبين القلب الكبير الحنون الذي يرعى تلاميذه من الناحية العلمية والاجتماعية والمادية، بالإضافة إلى دماثة الخلق التي أشاد بها كل من عايش هذا المفكر الكبير أو اقترب منه، وله الفضل الكبير في ترسيخ قيمة الوفاء للسابقين من رجال الفكر، وضرب المثل الصادق في ذلك حيث إنه كان أبرز ممن تتلمذوا على يد الإمام الشيخ محمد عبده 1849 – 1905م.

ومن دلائل إخلاصه ووفائه ما لمسناه فيه عن قرب من عظيم الحب والتقدير لأستاذه الإمام الشيخ محمد عبده، فهو لم يترك فرصة تسنح دون أن يشيد بفضله خطابة وكتابة في شتى المناسبات، يقول فضيلته في مقدمة ترجمة كتاب – الإسلام والتجديد في مصر – للدكتور تشارلز آدمس ما يأتي: (في

(1) عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص240 – 241.

(2) علي عبد الرازق: من آثار مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة 1957م، ص9.

بعض سنوات الحرب شهدت في الجامعة المصرية قبل ضمها إلى وزارة المعارف حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم، وخطب فيه طائفة من كبار الأدباء وكبار الأساتذة، وكان يجري على ألسنة الخطباء ذكر أئمة النهضة الحديثة في مصر في فروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وعلمية فتهتف الجموع ويبلغ حماس الشباب أقصاه، حتى إذا جرى ذكر الشيخ محمد عبده خفت هنالك صوت الشباب وفترت حدة الهاتفين، فانصرفت يومئذ حسيرا محزونا، أكاد أتهم بقلة الوفاء بلداً ليس فيه فضل الشيخ محمد عبده بعد سنين، لكن عتبي على شبابنا كان ممزوجاً برحمة لأنهم لم يعرفوا من أمر الرجل شيئاً يغريهم بأن يحبوه ويقدروه حق قدره، ملأت هذه الخواطر نفسي ودفعتني إلى الخطابة والكتابة في سيرة الشيخ محمد عبده وما يتصل بسيرته وآثاره ووجهته في الإصلاح[1].

ولم يكن شيخنا صاحب فضائل أخلاقية فقط بل كان ذا عقلية وثابة تصبو دائما نحو الرفعة والكمال في العلم وفي هذا يقول أحد أبنائه (وقد حاولت أن أتلمس هذا المنهج عند مصطفى عبد الرازق منذ سنوات التكوين وفي صدر شبابه مستعيناً بمذكراته الشخصية والتي تغطي الفترة من 1909 – 1922م فوجدت أنه وضع من البداية هدفا لحياته حدده في تلك المرحلة ببلوغ (الكمال العلمي)، بل ربما كان ذكر الكمال يجري على لسانه ويتمثل في خاطره في مرحلة أسبق على مرحلة الشباب عندما كان القول يجري على لسانه وهو بعد صبي، فمن المأثور عنه بين معاصريه أنه قال في بيت من قصيدة طويلة لم تعد الذاكرة تحفظ من أبياتها إلا هذا الذي يقول فيه:

كمال تولى غرسه خير والد   وخير كمال المرء ما يغرس الأب

---

(1) محمد عثمان نجاتي: مقدمة كتاب محمد عبده للشيخ مصطفى عبد الرازق، دار المعارف القاهرة 1945م – ص4.

أما عن تصوره لهذا الكمال وتأثيره النهائي على شخصية صاحبه، فقد وجدته يكتب في مذكراته بتاريخ 6 يونيه 1909م وقد كان وقتها في الرابعة والعشرين من عمره إن الذي يحمل المتعلم على الجد ويزكي في نفسه نار النشاط هو أحد أمرين:

إما توقع فائدة من وراء علمه يشعر بالدنو منها كلما تقدم في طريقه، وإما انكشاف جمال العلم لنفسه فيصبح عاشقاً له، لا يشغله عنه شاغل ولا يشعر بالمشقة وإن عظمت في سبيل الوصول إليه.

وكلا الأمرين موجود في الناس، ولكن ثانيهما هو الذي يسوق إلى الكمال وهو الذي يظهر للأمم رجالاً يصل العلم إلى أعماق قلوبهم ويلهب حرارة أرواحهم ويفجر ينابيع الحكمة في صدورهم.

أولئك هم الحكماء حقا، وآيتهم أنك إذا جلست إلى أحدهم مجلس المتعلم أحسست بأن روحه سلطت عليك بقوة لا تعرفها، فلا يزال يجلو صدأ الجهل عنك حتى تصير روحك مرآة صقيلة تنطبع فيها صورة نفسه[1].

أولاً: المنهج عامة

ولعل ما كتبه شقيقه علي عبد الرازق عن منهجه في التعليم إذ يقول فالتعليم عنده لم يكن مجرد إلقاء الدرس على الطلاب وتلقينهم إياه، ولكنه عبارة عن صلة عقلية ينشئها بينه وبين طلابه فهو يشاركهم معه في بحث الموضوعات واستخراجها من فطامها، وفي مناقشة المسائل وفهم النصوص وتحرير الآراء، وهو في كل ذلك يراجعهم ويراجعونه ويعينهم ويعينونه وكلهم لكلهم أساتذة وكلهم لكلهم طلاب: وهكذا يصبح درسه عبارة عن مجتمع تتقارب فيه الأرواح

(1) ممدوح مصطفى عبد الرازق: الكتاب التذكاري للجمعية الخيرية الإسلامية في احتفاليتها بالأمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة 2003م، ص15-16.

وتتآلف فيه النفوس وتنبث في جنباته عواطف الصدق والإخلاص فطبائقه التي جبل عليها وأخلاقه التي أكتسبها وعاداته التي استقرت في حياته، كل ذلك لاءم بين نفسه وهذا المنهج وقارب بينهما، فأحبه وأعجب به، فصار ما فيه من صعوبة سهلا وما فيه من عسر يسرا، وما فيه من مرارة عذباً سائغاً، ولعل في ذلك تفسيرا أنه عندما نشر كتاباً في تاريخ الفلسفة الإسلامية اختار له عنوان «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وكأنه لا يريد أن يقول لطلبته هذا تاريخ الفلسفة الإسلامية فاحفظوا، إنما أراد أن يمهد أمامهم بما يعرف الطريق، وعليهم أن يكملوه هم بما يعرفونه وما سوف يعرفون، وبما أنه لكل شيء في الحياة ثمن، فإن أصحاب البصائر المتقدة الذين يسبقون زمانهم بفكرهم ورؤيتهم ومناهجهم معرضون أكثر من غيرهم للمعاناة في محاولتهم[1].

ولعل ما يميز فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق هو ذلك المنهج القويم الذي كان صاحب الفضل الكبير في حقل الدراسات الإنسانية بوجه عام والدراسات الفلسفية بوجه خاص، وربما يرجع اهتمامه بالمنهج اهتماماً شديداً ما لمسه أثناء دراسته في فرنسا وتتلمذه على يد مفكرين غربيين كبار بالإضافة إلى دراسته الأزهرية والتي جعلته دائماً يرجع إلى النصوص للتدليل على الفكرة التي يطرحها في حرص بالغ وأمانة علمية نادرة أصبحت مثالاً يحتذى بها ونبراساً لمن يريد أن يتعلم كيفية البحث في مجال الفلسفة بوجه عام ومجال الفلسفة الإسلامية بوجه خاص، وهذا إن دل فإنما يدل على عقلية الشيخ مصطفى عبد الرازق المتفتحة على الجديد دون إهمال للقديم والتي تأخذ من الغرب ما يفيد دون إهمال تراث الأقدمين.

لقد كان مدرسة بمعنى الكلمة له منهجه في التفكير وأسلوبه في البحث واتجاهاته في الدراسة وطريقته في تكوين تلاميذه، فكان منهجه مزيجاً من المنهج

(1) السابق: ص23–24.

الأزهري التقليدي والمناهج الأوربية الحديثة، وأما وجهته في الدراسات فكانت إسلامية عربية، وأما طريقته في البحث فتقوم على سعة الإطلاع وتحري الدقة والرجوع إلى جميع المعاني والجمع بين شتات الأفكار، لأن الحقيقة ما لم تعتمد على سائر وجهات النظر تخرج ناقصة مبتورة، وأما طريقته في إعداد تلاميذه فكانت تقوم على احترام الطالب وحرية الرأي والرفق في النقد حتى لا يخجل الطالب فيتوقف عن البحث[1].

والخط الواضح في مراحل حياته المختلفة منذ أن بلغ مرحلة النضج أنه لم يبدل المنهج الذي اختطه لنفسه في أي موقع وأية مرحلة، على كثرة المواقع التي تنقل بينها والمراحل التي مر بها، بل إنه كان يطوع المواقع والمناصب لخدمة هذا المنهج وليس العكس، فعلى هذا كان هو أول أزهري يدرس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية، في مرحلة من أخصب مراحل حياته وأكثرها توضيحاً لمنهجه، وكذلك فعل عندما اضطر تلبية الالتزام العائلي والانتماء الحزبي، أن يترك مقعد التدريس الذي تعلقت به نفسه ليشغل منصباً وزارياً، فلم يعرف عنه على كثرة ما كتب عنه، إلا أنه ظل في كل الأحوال مصطفى عبد الرازق بسماته ومقومات شخصيته التي عرفها به طلبته وزملاؤه وكل من اتصل به ولو اتصالا عابرا[2].

وقد درس الشيخ مصطفى عبد الرازق على يد الإمام محمد عبده الذي كان يلقي الدروس بجامع الأزهر، ويمكننا القول بأن شيخنا قد استفاد من دروس الإمام محمد عبده، فهما يمثلان انفتاحاً على الفكر الغربي، كلاهما يمثلان اهتماماً بفكرنا العربي وتراثه، كلاهما يهتم بالفلسفة سواء تمثلت في علم

(1) أحمد فؤاد الأهواني: من كلمة ألقاها في الذكرى التاسعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق، في قاعة يورت التذكارية في 22 فبراير 1954م، ضمن الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م، ص202-203.

(2) ممدوح مصطفى عبد الرازق: مرجع سبق ذكره، ص22.

الكلام أو تمثلت عند الفلاسفة العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سيناء، لقد استطاعا المزج بين الفكر العربي من جهة وحضارة الغرب من جهة أخرى، وإنهما لم يتمسكا بالتراث لمجرد أنه تراث بحيث يرفضان حضارة الغرب وعلوم الغرب وفلسفته، إنهما لم يسخرا من التراث لمجرد أنه قديم، بل إنهما من خلال الكتب العديدة التي تركاها لنا، يمثلان في فكرهما ومنهجهما الأخذ من الغرب إذا لم يتعارض الفكر الغربي مع تراثنا الأصيل، ومن يقرأ كتاب مصطفى عبد الرازق – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وكتاب الإمام محمد عبده – الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية – يلاحظ أنهما عرفا معرفة دقيقة آراء الغربيين واتفقا معهم تارة واختلفا معهم تارة أخرى[1].

ومن الجدير بالذكر أن منهج مصطفى عبد الرازق لدراسة الفلسفة الإسلامية لم يكن مجرد اقتراح، اكتفى هذا الباحث الأصيل بمجرد عرضه وبيان أهميته، وإنما الجيد في عمله أنه جعل من كتابه – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – تطبيقاً عملياً لهذا المنهج، ولا شك في أن ثقافة مصطفى عبد الرازق الأزهرية قد جعلته مؤهلاً للقيام بهذا التطبيق، ومن المعروف أن هذه الثقافة تقوم على دراسة عميقة للفقه الإسلامي تاريخه ومذاهبه ولغته ومشكلاته، ومن جاء تتبعه لمسيرة – الاجتهاد بالرأي – تتبعاً وتحليلاً واعياً، استطاع أن يثبت من خلاله سعة مجال العقل في فهم الشريعة، والحرية التي تمتع بها المسلمون الأوائل في فهمها[2].

وقد كان في بحثه هادياً ومرشداً، عني خاصة بالفكر الفلسفي الإسلامي فأعد له عدته ورسم منهجه، وكتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» خير

(1) عاطف العراقي: الكتاب التذكاري للجمعية الخيرية الإسلامية، القاهرة 2003م، ص34.

(2) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء القاهرة، 1991م، ص94.

شاهد على ذلك، فقد أحاط شيخنا بالثقافة الإسلامية إحاطة شاملة لغة وأدبا، تفسيرا وحديثا وفقها، علما وفلسفة، ونهل من حياض الثقافة الغربية، وأقام في فرنسا خمس سنوات طالباً وباحثاً وأستاذاً ومدرساً، فجمع بين الثقافتين العربية والفرنسية ولاءم بين القديم والجديد، والتف حوله في كلية الآداب بجامعة القاهرة نفر من صفوة الطلاب لقنهم درسه وعودهم على منهجه ففهموا ذلك كله ووعوه، وكانت له عناية خاصة بالنصوص وشرحها وتلك سنة أزهرية قديمة.. واستطاع مصطفى عبد الرازق بطريقته أن يحبب تلاميذ المدارس الثانوية في الكتب الصفراء، وأن يفتح أعينهم على مراجع الثقافة الإسلامية المختلفة ومنهم من أضحى حجة في بعض أبوابها وعمدة في فرع من فروعها، ووجههم أيضا نحو نشر النصوص وتحقيقها واستطاعوا في الأربعين سنة الماضية أن يزودوا المكتبة العربية بزاد وفير، ولم يفته أن يلفت نظرهم إلى البحث عن المخطوطات القديمة وجمعها ولم يتردد في أن يضع تحت تصرفهم ما توفر لديه منها[1].

ويرتبط تكوين المنهج عند مصطفى عبد الرازق بالظروف التاريخية والحاضرة التي تمت فيها دراسة الفلسفة الإسلامية وقد لاحظ أن هناك طائفتين قامتا بمثل هذه الدراسة:

أ. طائفة المستشرقين الذين يسعون لاستخلاص عناصر أجنبية في الفلسفة الإسلامية قاصدين بذلك إلى ردها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي وليكشفوا بذلك عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي.

ب. طائفة الإسلاميين الذين ينحصر همهم في تقدير قيمة الفلسفة الإسلامية بميزان العقل.

(1) إبراهيم مذكور: مصطفى عبد الرازق صاحب مدرسة، الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982م، ص9.

والواضح منذ البداية أن مصطفى عبد الرازق لا يوافق على أي من هذين الاتجاهين ويرى فيهما ظلماً لحق الفلسفة الإسلامية ولذلك فإنه يقترح منهجاً آخر، مغايرا لهذه المناهج، وهذا المنهج يتمثل في تلمس عناصر النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى – وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره[1].

لقد أصّل الشيخ مصطفى عبد الرازق منهجاً لدراسة الفلسفة الإسلامية نلمسه بوضوح في دراساته، ودراسات تلاميذه على اختلافهم، ويمكننا أن نبرز المبادئ الرئيسية لهذا المنهج فيما يلي:

أولا: الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة وإعادة مجدها وقد نبه إلى الجمع بين الحديث والقديم قائلا في عبارة موجزة: وكل ما نرجوه لهذه الأمة أن لا يسوء ظنها بالحديث وأن لا تحتقر القديم وأن مجدها المأمول يقوم على الأخذ بالحديث واحترام القديم.

ثانيا: تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي والتي يذهب إليها عدد من الباحثين في الغرب.

ثالثا: البحث دائما عن أوجه الأصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية.

رابعا: الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في بناء التراث الفلسفي العالمي[2].

لقد استطاع الشيخ مصطفى عبد الرازق أن يمدنا بمنهج قويم يعبر عن روح المنهج الإسلامي الصحيح، بعيدا عن خلافيات بعض الفرق الإسلامية

---

(1) حامد طاهر: مرجع سبق ذكره، ص89-90.

(2) أبو الوفا التفتازاني: مدرسة مصطفى عبد الرازق، الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982م، ص46، 49.

والتي بعدت عن روح الإسلام وتوجيهاته، وقد استطاع أيضا أن يمزج بين تلك الروح الإسلامية الأصيلة في البحث وبين روح المنهج العلمي المعاصر فأفاد من ثقافته الغربية المعاصرة واطلاعه على تلك الثقافة ومنهجها، ولم يقف عند حد المعرفة والإعجاب بتلك الثقافة ومنهج الباحثين الغربيين بل كان مطبقاً للقواعد الصحيحة في ذلك المنهج، ولقد وضحت المزاوجة بين المنهج الإسلامي الأصيل في البحث وبين المنهج العلمي في معظم ما تعرض له الشيخ من دراسات علمية، ولعل أوضح تلك الدراسات العلمية هو رأيه ومنهجه في الفلسفة الإسلامية[1].

وتتضح أصالة مفكرنا الكبير في أن منهجه هذا قد أتبعه معظم الباحثين في مجال الفلسفة عامة ومجال الفلسفة الإسلامية خاصة في مختلف مجالاتها من الفلاسفة المسلمين وكذلك علم الكلام والتصوف... الخ، وهذا المنهج – والذي اتبعه تلاميذه من بعده – لم يحد عنه أحد من الباحثين المعاصرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية يقوم على التوليف بين المناهج الثلاثة التاريخي والنقد والمقارن، ويتضح ذلك في طريقة عرضه التي تعول – كل التعويل – على المنهج التاريخي سواء في التناول أو المعالجة، ويتمثل المنهج المقارن في مناقشته لآراء المستشرقين من جهة، وكتابات المؤرخين الإسلاميين من جهة أخرى، ولم يقف نقده عند السند (النقد من الخارج) بل نقد مكونها محللا أفكارها رافضاً ما دون الواضح والمتميز منها، ويتمثل المنهج المقارن في مقابلته النصوص بعضها ببعض قديمها بحديثها، موضحاً مواطن التأثير والتأثر وعلة الأخطاء[2].

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي: المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق، دار المعارف ط2، القاهرة، 1987م، ص51، 52.

(2) عصمت نصار: مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج جامعة أسيوط، 1991م، ص20.

ويمكن القول بأن منهج مصطفى عبد الرازق هو منهج تاريخي في المقام الأول، لذلك نجده يعنى بتتبع البداية الحقيقية لظاهرة النظر العقلي في الإسلام، حتى ولو أداه ذلك إلى مخالفة المسلمات العامة التي يكاد يجمع عليها الباحثون ولكنها – عند التمحيص الدقيق – لا تصمد لأولى ملاحظات النقد؟

فمثلا من كان يتصور أن يؤدي تلمس عناصر النظر العقلي الذي سيؤول فيما بعد إلى فكر فلسفي خالص – أن يتحول ميدان البحث في مجال الفلسفة إلى مجال الفقه أو تاريخ التشريع وتلك هي الإضافة الجديدة لمصطفى عبد الرازق في مجال الدرس الفلسفي الحديث[1].

وهكذا نرى أن المنهج عند الشيخ مصطفى عبد الرازق يتكون تبعاً للهدف الذي يتوخاه، وهو إثبات أصالة الفكر الإسلامي وبيان أن هذا الفكر لم ينشأ نتيجة عوامل خارجية منذ البداية، وإذا كانت هذه العوامل قد عرضت له فيما بعد، فإنما حدث ذلك بعد أن تكون هذا الفكر، وأصبحت له ذاتيته الخاصة وهو لا يرفض أن يحدث التأثير والتأثر، فهذا أمر طبيعي في مجال الثقافات، ولكن طمس معالم الفكر الإسلامي الذاتي يعتبر نوعاً من الاتهامات العنصرية التي لا يسندها علم ولا حق[2].

وإن كنا نجد من الباحثين المعاصرين مثل – محمد عابد الجابري – من يقوم بنقد هذا المنهج حيث يقول الجابري: إن الاجتهاد بالرأي وبالتالي أصول الفقه لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة «فلسفة الكندي والفارابي» بل يسير بنا في خط مواز لهما تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة ثم يقول (وهكذا ينتهي بنا المنهج التاريخي

(1) حامد طاهر: مرجع سبق ذكره، ص91-92.

(2) المرجع السابق: ص94.

لصاحب التمهيد: إلى عكس ما أراده منه إلى تأكيد (لا أصالة) الفلسفة الإسلامية)[1].

ولكن الدكتور حامد طاهر يخالف الجابري في نظرته لمنهج الشيخ مصطفى عبد الرازق (ومعه كل الحق ونتفق معه تماماً) قائلا بأن اعتقاد د/ الجابري في الفلسفة الاصطلاحي للكلمة، هو الذي دفعه إلى توجيه انتقاده السابق ونحن نخالفه بشدة في ذلك: فليست هذه الفلسفة سوى مجال واحد من مجالات الفكر الإسلامي بمعناه الواسع (الذي دعا إليه معظم رواد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ومنها علم الكلام، والتصوف، والدراسات الأخلاقية، والنفسية... الخ) والذي ينبغي تحليل مكوناته ابتداء من بنيته الأساسية واعتبار الظروف التاريخية التي تكون فيها، أما أن نسقط عليه – تعسفاً – التصنيف الأوربي للفلسفة، بحيث نستبعد منه بعض مكوناته لأنها لا تتماشى مع هذا التصنيف، فهذا ما قام منهج مصطفى عبد الرازق ومن بعده إبراهيم مذكور لتفنيده، وإثبات العكس منه تماماً[2].

وقد جانب الصواب الدكتور الجابري في نظرته هذه لمنهج مصطفى عبد الرازق حيث يردد ما قال به المستشرقون حول دور العرب في الفلسفة وما قام به مصطفى عبد الرازق هو محاولة إثبات خطأ هذه النظرة إلى العقلية العربية مفندا آراءهم تاريخيا ومقارعتهم الحجة بالحجة والمنطق بالمنطق معتمدا على أسانيدهم وكذلك على آراء المستشرقين والتي تتسم بالاتصاف والموضوعية بل في بعض الأحيان على بعض آرائهم في مواضع مختلفة مستخدماً المنهج التاريخي في عرض آرائهم والمنهج التحليلي في تفنيد هذه الآراء وكتابه الرائد – تمهيد

(1) المرجع السابق: ص91-92.

(2) المرجع السابق: ص92.

لتاريخ الفلسفة الإسلامية ما هو إلا تطبيق لهذه المحاولة – والتي كتب لها النجاح في إبراز أصالة الفكر الإسلامي؟

وهناك سمة أخرى قلما نجدها عند كثير من الباحثين في مجال الدراسات الإنسانية بوجه عام، هي صفه الموضوعية، (سنقوم بتفصيلها في الصفحات القادمة) فكان يعرض آراء غيره بكل أمانة علمية وخاصة من المستشرقين، وكذلك عندما يعرض للفلاسفة المسلمين فلم يكن يحملها أكثر مما تحتمل ولم يكن متعصباً لها تعصباً أعمى، ومن هنا فإن منهجه ومذهبه في الفلسفة الإسلامية قائم على الموضوعية القائمة على الحيدة التامة، والبعد عن الأهواء والتعصب بكافة صوره، ووضح أيضا اعتماده على النصوص الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين، ولآراء القدماء والمحدثين من مسلمين ومستشرقين، وحسن فهم واستخدام لتلك النصوص، وقدم آراء له قيمتها ومكانتها، بحيث تمثل ذخيرة علمية، وتعد مرجعاً مهماً للباحثين في الفلسفة الإسلامية على مدى أجيال متعاقبة، وفتح آفاقاً للبحث في مجال الفلسفة الإسلامية، ونبه الباحثين إلى موضوعات عليهم أن يبحثوا فيها ويتعمقوا في دراستها[1].

ولو أخذنا نموذجاً عند رائدنا العظيم في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة غير كتابه الشهير – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – سنجد أنه لم يكن مطبقا لمذهبه هذا عندما عرضه تفصيلياً في التمهيد فقط بل إنه التزم به في غالبية مؤلفاته الأخرى رغم تنوعها، بهذا المنهج الذي ألزم به نفسه في مجال الدراسات الفلسفية والأدبية – وإن كانت أوضح في مجال الفلسفة الإسلامية – حيث لا تظهر هذه النزعة المنهجية جلية واضحة مثلما ظهرت في كتابه التمهيد، فالقارئ لكتابه (فيلسوف العرب والمعلم الثاني) والذي تناول فيه بالتحليل آراء خمسة من مفكري وفلاسفة وشعراء العرب يلاحظ – على الرغم من صغر

(1) علي عبد الفتاح المغربي: مرجع سبق ذكره ص49-50.

حجم الكتاب نسبياً – دقة الشيخ مصطفى عبد الرازق في التحليلات التي قام بها أثناء عرضه لهؤلاء الذين قام بدراسة آرائهم كما يلاحظ وضوح أسلوبه وإشراقه الأدبي، وهذا يدلنا على أنه كانت لديه القدرة على تفهم الآراء التي يقول بها هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين عرض لآرائهم، إنه لا يعرض رأيا لمفكر أو شاعر إلا ويستند إلى أوثق المصادر والمراجع، ولا شك في أن منهجه هذا قد أثر تأثيرا على الدراسات التي قام بها طلابه بعد ذلك في مختلف المجالات الفلسفية سواء كانت تأليفاً أو تحقيقاً[1].

والالتزام بهذا المنهج لم يكن مقتصراً – كما قلنا – على كتابه المهم التمهيد بل نجد أسس المنهج واضحة في كل مؤلفاته أو مقدماته التي قدم فيها بعض المؤلفات الهامة، ولو تصفحنا كتابه الهام أيضا من حيث الموضوع وهو كتاب الدين والوحي والإسلام – سنجد تطبيقاً لهذا المنهج من حيث تقديم الفكرة ثم تفصيلها ثم رأي الغربيين فيها ونقدهم فيها ثم نفس الفكرة عند تراثنا الفكري الإسلامي ونقدها أيضا وعمل مقارنة بين مختلف الآراء ما بين المستشرقين أو الفلاسفة الغربيين وبين المفكرين المسلمين فهو في كتابه هذا يقول «عالجنا في هذا الكتاب ثلاثة موضوعات يكمل بعضها بعضاً يرتبط بعضها ببعض أوثق الارتباط، وهي الدين والوحي والإسلام، **فأولها**: بحث في حقيقة الدين على العموم **وثانيها**: تفسير لظاهرة مهمة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهي ظاهرة الوحي **وثالثها**: توضيح للدين القائم على الوحي بمثال عال من أمثلته وهو الإسلام، وقد عرضنا في الموضوع الأول لثلاثة مباحث: **أحدها**: في العلاقة بين الدين والعلم **وثانيها**: في تحديد الدين وبيان أصله في نظر الباحثين من الفرنجة (بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتكوين علم اللغات، معاني الكلمة الأوربية الدالة على الدين وأصل

(1) عاطف العراقي: مرجع سابق ص242.

مادتها اللاتيني، مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع في أصل الدين، مناقشة التعاريف المختلفة للدين، حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالتها) **وثالثها:** في الدين في النظر الإسلامي (أصل مادة دين ومعانيها اللغوية المختلفة، الدين في لسان القرآن، المعنى الشرعي لكلمة دين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة)، وعرضنا في الموضوع الثاني لمبحثين: **أحدهما:** في المعاني المختلفة لكلمة «الوحي» في اللغة والقرآن والسنة، **وثانيهما:** أهم النظريات في تفسير ظاهرة الوحي (مذاهب المتكلمين، مذهب الفلسفة الإسلامية، رأى الصوفية، مذهب ابن خلدون، آراء المسلمين في العصور الحالية، وأما الموضوع الثالث فقد عرضنا في قسمه الأول للنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام» وبسطنا قسمه الثاني رأينا في هذا الموضوع[1].

ويتضح مما سبق في هذه المقدمة لبحثه في ظاهرة الوحي والدين والإسلام مدى تمسكه بهذا المنهج وحرصه على تحليل الفكرة والبحث عن جذورها تاريخيا واصطلاحيا ومقارنتها مع غيرها في مختلف الثقافات ثم بسط رأيه بعد هذا التحليل الموضوعي ولذلك نجد عنده أن المناهج الثلاثة التاريخية والتحليلية والمقارنة متداخلة وتستخدم جميعها على نفس الفكرة التي يعرضها، ولم يكن قد شرح منهجه في بداية مؤلفاته حتى يستطيع القارئ أن يفهم خطة المؤلف أو طريقته في العرض بل كان أشد حرصاً في تحليل الموضوعات الداخلية على الالتزام بهذا المنهج، والمؤلفات التي بين أيدينا خير شاهد على ذلك.

فهو على سبيل المثال – وليس الحصر – في حديثه عن الدين في النظر الإسلامي وتحليله كلمة – دين – العربية وأصل هذه الكلمة ومعانيها المختلفة

(1) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة 1997م، ص5-6.

في لسان العرب، وبعد أن يقدم التعريفات والمعاني المتعددة في معاجم اللغة العربية، ثم الدين في لسان القرآن ويصل إلى أن القرآن استعمل لفظ الدين في المعاني المعروفة عند العرب على وفق استعمالاتهم، كما يعرض لمختلف المذاهب والملل وينتهي من تحليله هذا إلى هذه النتيجة «ومعنى الدين الذي يتسع لهذه المذاهب كلها، والذي يكون محتوياً على المعنى المشترك بينها من غير أن يشمل ما لا يسمى ديناً، هو المعنى القائم على أن الدين هو الإيمان بأن الوجودات كلها ليست من نوع واحد ولا في مرتبة واحدة، بل بعضها أسمى من سائر الأنواع، أو هو الإيمان بذلك بشرط أن يكون ملة تجتمع على الأخذ بها أمة من الناس، هذا هو المعنى العام الذي ينبغي أن يفهم من لفظ «دين» في لغة العرب، كما هو المعنى العام لما يقابل لفظ «دين» في اللغات الأعجمية، أي أن هذا هو الحد التام لماهية «الدين» الذي لا يتحقق بدونه أي حقيقة دينية في أي جيل من الناس[1].

ثانياً: المنهج في التراث والتجديد

إن الدارس والمحلل لكتابات مصطفى عبد الرازق يتأكد له كيف استطاع الجمع بين القديم والجديد، الجمع بين التراث والحضارة الحديثة بعلومها وفنونها وفلسفاتها وآدابها، وإذا كان مصطفى عبد الرازق قد حاول جهده الجمع بين القديم والجديد متأثرا في ذلك بالشيخ محمد عبده فإنه مما لا شك فيه كان مستفيدا أيضا من دراسته بفرنسا، لقد سافر إلى فرنسا عام 1909م والتحق بالسوربون وقد توفرت له الاستفادة من المحاضرات التي كان يلقيها العلامة إميل دوركايم وهو من أشهر العلماء في عصره، وكتبه ودراساته

(1) المرجع السابق: ص30-31.

تعد أبلغ شهادة على المكانة العلمية التي يحتلها هذا العالم الفرنسي في مجال علم الاجتماع بصفة خاصة والدراسات الإنسانية بصفة عامة[1].

والسمة المميزة لفكر مصطفى عبد الرازق أنه لم يكن منبهراً بالغرب للحد الذي يجعله متعصباً له مثل غيره من أقطاب نهضتنا الإصلاحية في بواكير هذا القرن ويرى فيه كل شيء وبالتالي يرى في الشرق وفي تراثنا التخلف، بل كان واعيا لدوره التنويري الإصلاحي ولدوره كمثقف مسلم يعتز بتراثه وينفتح على الجديد من الآخرين فقد كانت جذوره راسخة في تراث هذه الأمة مفتخرا بها رافضا كل الدعوات التي تنال من تراثها الفكري، ويتضح لنا هذا من خلال عرضه للكثير من الأعلام في فكرنا الإسلامي باقتدار وفهم واستيعاب، وكذلك مناقشته وعرضه لكثير من المستشرقين الذين كان لهم رأى في فكرنا الإسلامي ومدى أصالته ويتضح هذا جليا في كتابه الشهير – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية –، ولعل هذه السمة الأصيلة في شخصيته وعقلية مفكرنا قد اكتسبها من خلال تلمذته على يد الإمام الشيخ محمد عبده فقد كان الإمام حريصا على أن يغرس هذه الصفة في تلاميذه ومن ثم اكتسبها مصطفى عبد الرازق وبالتالي أكسبها لتلاميذه ومريديه من بعده ويتضح ذلك من خلال مدرسة مصطفى عبد الرازق في الفلسفة بصفة عامة وفي مجال الدراسات الإسلامية المتخصصة بصفة خاصة مازال أثر هذه المدرسة حيا حتى الآن في الدرس الفلسفي الإسلامي المعاصر في مختلف الجامعات العربية والإسلامية، ومازالت الخطوط العريضة التي

(1) عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص239.

وصفها مفكرنا هي الأساس والنبراس الذي يسير عليه مختلف المشتغلين في مجال الدراسات الإسلامية حتى يومنا هذا[1].

إن مصطفى عبد الرازق كان يرى أن بناء ثقافتنا وإعادة مجد امتنا يكون بانفتاحنا على ما هو جديد مع احتفاظنا بالقديم بحيث لا يطغى القديم على الجديد ولا الجديد على القديم، وأن نكون يقيظين تجاه محاولة تشويه تراثنا الفكري الإسلامي، كما أنه يريد لنا أن نثق بأنفسنا وبتراثنا الفكري والحضاري فلا هو خلو من الابتكار والأصالة ولا هو بغير دور بارز في التراث الفلسفي العالمي[2].

والاعتزاز بالتراث ومحاولة فهمه واستيعابه لم يكن عند شيخنا بلا رؤية نقدية فقد يكون عنده رؤية تحليلية للتراث ومحاولة استخراج الطيب منه وتوظيفه في خدمة أفكاره التي يريد أن يؤكدها ويلح عليها بالاستشهاد بالكثير من النصوص التراثية، ولعل هذا ما يفسر لنا اهتمام مصطفى عبد الرازق بالتراث حيث إننا نلاحظ أن مؤلفاته رغم قلتها تركز على أعلام تراثنا الفكري سواء أكان تراثاً فلسفياً أو فقهياً أو أدبياً فقد قدم لنا الكندي والفارابي والمتنبي والحسن بن الهيثم وابن تيمية وذلك في كتابه (فيلسوف العرب والمعلم الثاني)، وكذلك مؤلفاته الأخرى والتي كانت عبارة عن محاضرات ألقاها في الجامعة المصرية مثل الإمام محمد عبده والبهاء زهير والإمام الشافعي بالإضافة إلى عشرات الشخصيات البارزة في تراثنا الإسلامي وذلك في كتابه – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. حيث نجد عدداً ضخماً من الشخصيات الفكرية الإسلامية

(1) انظر في ذلك بالتفصيل دراسة الدكتور/ عصمت نصار حول مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها في الفكر الإسلامي، حيث يعرض لأهم رواد هذه المدرسة أمثال إبراهيم مدكور وأحمد فؤاد الأهواني وعبد الرحمن بدوي – الخ.
(رسالة ماجستير غير منشورة) كلية الآداب، سوهاج 1991م.

(2) أبو الوفا التفتازاني: مرجع سبق ذكره، ص49.

في مجال الفلسفة الإسلامية بكافة فروعها من علم كلام وتصوف وعلم أصول فقه.. الخ وهذا يدل على عقليته الموسوعية التي كانت تستوعب التراث الإسلامي على كافة تنوعاته ومختلف فروعه من أدب وشعر وفلسفة وفقه، ونجد هذه السمة واضحة جلية كذلك في بحثه الصغير عن الدين والوحي والإسلام حيث سنجد عشرات الشخصيات الفكرية البارزة في تراثنا وعشرات المصادر والمعاجم الإسلامية الأصيلة.

ولا يقتصر اهتمام مصطفى عبد الرازق بالتراث فقط بل قدم لنا مختلف الأفكار المعاصرة الغربية والتي تتناول تراثنا الفكري وله الفضل الكبير في تسليط الأضواء على هذه الشخصيات أمثال أرنست رنيان وكوزان ومنك وجولد يستهر وإميل دوركايم وغيرهم من الأعلام في الفكر الأوربي، وهكذا تصبح محاولته في التراث والتجديد محاولة رائدة في فكرنا العربي الحديث وكان له السبق فيها.

ثالثاً: المنهج في الفلسفة الإسلامية

يوضح لنا مصطفى عبد الرازق في كتابه المهم – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – أسس المنهج الذي يسير عليه في مجال الفلسفة الإسلامية بوضوح تام وبعبارات واضحة قائلا هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين، ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج، فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره، ويلي بيان هذا المنهج تطبيق له

وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال، ثم لهذا التمهيد ضميمة في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضا من نماذج المنهج الجديد[1].

وما يريد أن يوضحه لنا مصطفى عبد الرازق في مستهل دراسته هذه أنه سيقوم باستخدام منهج جديد في دراسة الفلسفة الإسلامية يختلف عن الباحثين الغربيين ويختلف كذلك عن الباحثين الإسلاميين ومن ثم يطلق عليه المنهج الجديد.

وهنا يرسي الشيخ مصطفى عبد الرازق في مستهل تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية قاعدة نفيسة يجب أن يحرص عليها كل باحث جاد في أي فرع من فروع الدراسة أو المعرفة، وتتلخص هذه القاعدة في ضرورة الإلمام بجهود وآراء الرواد السابقين في هذه الدراسة قبل الإفضاء بما يقدمه الباحث أو يعرضه الدارس وتطبيق هذه القاعدة يخدم غرضين أساسيين: **أولهما** التعريف بالأبعاد التي انتهت إليه الدراسة في هذا الميدان أو ذاك **وثانيهما** إتاحة الفرصة للنقاد وللاحقين من الدارسين لتكوين حكم سليم في تقدير الإنجاز أو الإضافة التي حققها الباحث بالفعل، ووفاء لهذه القاعدة فقد عرض الشيخ لجهود من تناولوا الفلسفة الإسلامية تاريخاً وتقويماً سواء أكانوا مستشرقين ممن عنوا بتاريخ الفلسفة بوجه عام أو بتأريخ الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص أو كانوا من المؤلفين الإسلاميين على تنوع مجالات تخصصاتهم[2].

---

(1) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، المقدمة.

(2) محمد كمال جعفر: دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق، الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م، ص55.

وتحت عنوان – منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية – يحدد لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق منهجه موضحاً إياه في مجال دراسة الفلسفة الإسلامية قائلا أيضا حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا وجريا على هذه الخطة نشرع في البحث عن بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين والبحث في بداية التفكير الفلسفي الإسلامي يستدعي إلمامه بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام[1].

ولقد كان شيخنا صاحب منحى جديد في دراسة الفلسفة الإسلامية كان لزاما عليه أن يبرهن على صدق منهجه ويجيد عرض بضاعته مستندا إلى كتابات المؤرخين الأول ليثبت صدق منهجه من جهة وليرد على مخالفيه من المستشرقين بعين المنهج الذي دللوا من خلاله على رجحان إدعاءاتهم من جهة أخرى[2].

ويؤكد لنا صدق توجهه والتأكيد عليه قائلا لابد للباحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها من الإلمام بمقالات من سبقوه في هذا الشأن ليكون على بصيرة فيما يتخيره من وجهة النظر، وفيما يتحرى اجتنابه من أسباب الزلل[3].

ومما أدركه الشيخ بحق شمول لفظ فلسفة عربية وإسلامية لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، ثم اشتداد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة وبخاصة في العهد الأخير الذي عني المستشرقون فيه بدراسة التصوف، وهذه النقطة على جانب كبير من الأهمية لأنها تمثل في

(1) مصطفى عبد الرازق: التمهيد: ص101.

(2) عصمت نصار: مرجع سبق ذكره ص 220.

(3) مصطفى عبد الرازق: المهيد: ص3.

الواقع نقطة انطلاق حقيقية للمنهج الفريد الذي وضعه الشيخ لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهي على جانب كبير من الأهمية أيضا لأنها تمس حقيقة الميادين التي يجب أن تشملها الفلسفة الإسلامية، ثم هي أخطر من ذلك لأنها توجه الأنظار إلى ضرورة استيعاب هذه الميادين قبل إصدار الحكم على الفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامي، وهي في النهاية تمكننا من تفسير بعض أسباب الخطأ في أحكام بعض المستشرقين ممن لم تكن لهم نزعات عدائية أو تعصبية، أما أنها نقطة انطلاق حقيقية لمنهج الشيخ فلأن ملاحظة الشيخ تجاه بعض المستشرقين إلى اعتبار علم الكلام، ممثلا للفلسفة الإسلامية الخالصة باعتباره يدور حول القصيدة ذاتها وما يستتبعها، ثم ملاحظته إدراج بعض المستشرقين للتصوف ضمن النطاق الفلسفي، هاتان الملاحظتان جعلتا من الطبيعي أن يفكر الباحث في فرع عقلي آخر أنتجه المسلمون وكان الجدل بين المستشرقين من جانب، والجدل الذي دار بين المسلمين من جانب آخر، حول أصول التشريع والفقه والرأي وما يتصل بذلك مشجعاً أكيدا للشيخ في إعلانه ضرورة ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة[1].

يبدأ الشيخ مصطفى عبد الرازق في مستهل عرضه لتاريخ الفلسفة الإسلامية باستعراض مقالات المستشرقين الغربيين في شأن الفلسفة الإسلامية متتبعا في ذلك المنهج التاريخي الذي سيكون المنهج الرئيسي في دراسته المهمة قائلا «ولنا أن نعتبر ما يقوله – تنمان في كتابه – المختصر في تاريخ الفلسفة – معبرا عن رأي مؤرخي الفلسفة في الفلسفة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر ذلك أن «بروكر» الألماني المتوفي 1770م هو أبو تاريخ الفلسفة «وتنمان»

(1) محمد كمال جعفر: مرجع سبق ذكره: ص61.

هو الخليفة الحق لبروكر كما يقول «كوزان» ثم نتتبع بعد ذلك نماذج من تطور هذا الرأي حتى نصل إلى عهدنا الحاضر»[1].

وقد التزم الشيخ مصطفى عبد الرازق الحياد تماماً عندما استعرض جهود الغربيين في مجال الفلسفة الإسلامية وقد كان في غاية الأمانة العلمية عندما قدم لآرائهم وها هو يقدم لنا وجهة نظر – تنمان في الفلسفة الإسلامية ثم قام باستخلاص العناصر الأساسية والجوهرية عنده ليقدمها للقارئ حتى تتضح تماماً بعد استشهاده بالنصوص التي قال بها «تنمان» فيقول والذي يعنينا أن نلاحظه هو:

أ. أن تنمان ينسب الفلسفة التي نحن بصددها إلى الشعب العربي.

ب. يعتبر هذه الفلسفة شاملة لما يسمى فلسفة على الحقيقة على ما اتصل به عرضا في بعض الأطوار من منازع الإشرافيين وشاملة لمذاهب المتكلمين.

ج. ثم هو يجعل هذه الفلسفة ليست في الغالب إلا شرحاً مضعفاً لمذهب أرسطو ومفسريه، وإلا تطبيقاً لهذا المذهب على قواعد الدين العربي.

د. يعدد العقبات التي عاقت سير الفلسفة عند العرب فيردها إلى دينية وهي القرآن، وحزب أهل السنة، وقومية: وهي استعداد العرب للتأثر بالأوهام وخضوع عقولهم لسلطان أرسطو.

ه. ثم ينتهي إلى الاعتراف المكرر بأن مصنفات الفلاسفة من العرب لم تدرس حق دراستها[2].

ويقدم لنا مصطفى عبد الرازق وهو الإنسان المسلم المتمسك بدينه والمؤمن بعقيدته وجهة نظر أخرى مسيحية ترى أن المسيحية هي التي أنارت

(1) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص4.

(2) المرجع السابق: ص7–8.

العالم فكراً وحضارة وترى بتعصب أن الدين الإسلامي لم يقدم أية حضارة بل قدم تخلفاً واستبداداً والذي يعنينا هنا هو هذه الموضوعية في العرض ثم الاختلاف البين بين وجهة نظر الشيخ مصطفى عبد الرازق وبين كوزان رغم اختلاف الديانتين، وما أكبر الفرق بين رجل يحترم وجهة نظر الآخر وآخر لا ينظر إلا في ديانة الآخر على أنها مجرد المحلال واستبداد يقول «كوزان» المسيحية التي هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، هي أيضا أكملها والمسيحية تمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها ختمت، الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان... كذلك كان الدين المسيحي إنسانياً واجتماعيا إلى أقصى الغايات، ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس، أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنا سائر الأديان، ماذا أنتج الدين البرهمي والدين الإسلامي، وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض، أنتج بعضها المحلالا موغلا، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى، أما أوربا المسيحية فهي – لا سواها – الحرية ولو أن المقام والوقت يسعان لأثبت لكم أن المسيحية التي كانت الحكومات النيابية ثمرة لها هي التي تستطيع وحدها أن تقوم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التي تؤلف بين النظام والحرية، والمسيحية أيضا هي التي بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثا قويا، والمسيحية هي أصل الفلسفة الحديثة[1].

وانطلاقا من منهجه التاريخي في تناول تاريخ الفلسفة الإسلامية يقدم لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق تحليلا تاريخياً لحقيقة التسمية بالعقلية الساميّة والعقلية الآرية أو الأجناس السامية والأجناس الآرية، على اعتبار أنها كانت

(1) المرجع السابق: ص9.

مدخلا للحديث عن الإبداع في النظر العقلي عند شعوب العالم وتاريخهم، حيث يقدم تحت عنوان ساميون وآريون ما يلي:

(وتقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر، والساميّ نسبة إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: سام وحام ويافث، فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم، وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر، أما الآري فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالي 2000 عام قبل المسيح إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين الفيديين، له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى: فيدا وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين لم يدخله إلا تغير يسير[1].

واستكمالا في عرض مختلف صور النظرة إلى العقلية العربية يقدم لنا رأي المستشرق الشهير ارنست رينا، ويقدم لنا نقده لرأيه هذا مستخدما في ذلك المنهج المقارن حيث يقدم مختلف الآراء بكل جوانبها الإيجابية والسلبية وفي إطار من الموضوعية والأمانة العلمية حيث يقول ورأي رينا، في الفلسفة عند العرب لا يخلو من اضطراب، فهو يقول في مؤلفه «تاريخ اللغات السامية» من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ (فلسفة عربية) مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر: أنها كانت مكتوبة بلغة عربية، ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي الغائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند وكان معظم أهلها من غير الساميين، وهو يقول في كتابه «ابن رشد ومذهبه» مرة هذا القول

(1) المرجع السابق: ص9-10.

لا يزال حكمي بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن في نشأة هذه الفلسفة العربية حكما جازماً، وما صنع العرب شيئاً إلا إنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن، ثم نجده يقول مرة أخرى «اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان وكذلك فعل فلاسفة القرون الوسطى ويقول عن ذلك: «إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين»، ويستخلص من أقوال رنيان المختلفة بعد تجريدها من زينة البلاغة، وخيال الشعر، وثبات الحاسة، والهوى والتناقض أن هناك فلسفة عربية هي تعريب للفلسفة اليونانية وهناك فلسفة إسلامية هي علم الكلام، ويصرح رنيان في كتبه بأن هذه الفلسفة الإسلامية موضع للطرافة، ولعل رنيان أول من استعمل في الغرب كلمة «الفلسفة الإسلامية»... وجملة القول، إن رينا، الذي هو خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً، كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه «فلسفة عربية» لكنه ألين جانباً لما دعاه «فلسفة إسلامية»[1].

ثم يعرض لنا في سياق منهجه وجهة نظر أخرى حول العقلية العربية وهذا الرأي مخالف لرينا، ثم يقدم لنا رأيه في تفضيل العرب لأرسطو دون غيره مخالفاً بذلك رينا، أيضا، حيث يقدم المستشرق «منك» قائلا «ومنك إذ يقول: إن الفلسفة العربية تقلبت في جميع الأدوار التي مرت بها الفلسفة المسيحية» «يخالف قول تنمان» إن كتاب الإسلام المقدس يعوق النظر العقلي الحر ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعاً لنمو الفلسفة وتطورها، وهو أيضا بقوله هذا لا يؤيد دعوى إنحاط الجنس السامي عن الجنس الآري فيما يتعلق بالبحث الفلسفي، ولمنك رأى مخالف لرأي رنيان في اختيار المسلمين لأرسطو يبينه كما

(1) المرجع السابق: ص11-12.

يلي: «اختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبي أدنى إلى موافقة ميل العرب العلمي الوضعي من منهج أفلاطون المثالي، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحاً مجديا في المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية» ومقال منك هذا يناقض رأي رينا، في سبب إيثار العرب لأرسطو ويناقضه أيضا في دعوى الطبيعة السامية الجدبة في الفلسفة فإن الطبيعة العلمية الموضعية التي تلائم طبيعة أرسطو لا تكون جدبة من الناحية الفلسفية إلا إذا كانت طبيعة أرسطو المعلم الأول جدبه من الناحية الفلسفية[1].

واستمرارا لهذا النهج يقدم لنا مصطفى عبد الرازق الخلاف في التسمية الإسلامية أو العربية موضحاً الأسباب لكل تسمية ثم مفضلاً تسمية عن أخرى والتي مازالت حتى الآن بين المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في عالمنا العربي. فيقول «إن اعترض أحد على هذا الاصطلاح وقال، إن استعمال لفظ المسلمين أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب قلت إن هذا أيضا غير مصيب لسببين: **الأول:** أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة، **والثاني:** أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضا عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا، فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ – العرب – بالاصطلاح المذكور أي نسباً إلى لغة الكتبة لا إلى الأمة، والرأي المختار في التسمية هو عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه، ولا يجوز المشاحنة فيه... ومن أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها «فلسفة إسلامية» بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام

(1) المرجع السابق: ص15.

وفي ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها[1].

ثم يقدم لنا مصطفى عبد الرازق في إطار منهجه والذي من أهم سماته أيضا التسامح وعدم التعصب مع الآخر وإعطاء كل ذي حق حقه دون النظر إلى الديانة أو الجنس أو اللون فتحت عنوان – كلمة في جهود الغربيين يقول «أما بعد فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم وإذا كنا ألحنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحيانا حسن طريقتهم في خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلك العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر، وليس يبئنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات ركدت ريحها، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوربا الشمالية التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد، ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنود تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم ولا حق، ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكة نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحيانا ما نقرره نحن الآن»[2].

(1) المرجع السابق: ص20-21.

(2) المرجع السابق: ص27-28.

ثم يقدم الشيخ مصطفى عبد الرازق مقالات المؤلفين الإسلاميين اتساقاً مع موضوعيته في عرض مختلف الآراء حول الفلسفة الإسلامية مع مراعاة استخدام المنهج التاريخي من خلال هذا العرض فيقول «نريد أن نتناول آراء المؤلفين الشرقيين من أهل البلاد الإسلامية الذين كتبوا مؤلفاتهم بالعربية غالباً وسنحاول أن نتبين وجهات نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية ومقالاتهم في أصولها وحكمهم على منزلتها، وقد يكون من العسير أن نسلك في هذا البحث نفس النسق الذي سلكناه خصوصاً فيما يتعلق بمراعاة الترتيب التاريخي في سرد الآراء وملاحظة تطورها، على أنا سنبذل جهدنا في التقريب بين مناهج البحثين»[1].

وبعد أن يعرض مختلف آراء الفلاسفة المسلمين وغير الفلاسفة مثل الكندي والفارابي وابن سينا وأخوان الصفا وابن خلدون – الخ يقول في موضوعية يحمد عليها. وهذا كلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية وحكم الشرع فيها ورد ما يعتبر معارضاً للدين منها[2].

ثم يختتم رأيه في سبيل المستشرقين الغربيين قائلا مجملاً رأيه بيننا سبيل الباحثين الغربيين في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ أن استقرت النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، وهؤلاء الباحثون يعرضون للفلسفة الإسلامية في مصنفاتهم في التاريخ العام للفلسفة، كما صنع تنمان ويرهيه أو في مصنفاتهم في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى كما فعل وولف وقد أخذ المستشرقون يعرضون لدراسات خاصة بتاريخ الفلسفة الإسلامية مثل رينا، في كتابه «ابن رشد ومذهبه» ودي بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» وقد صورنا أيضاً منازع المؤلفين المسلمين في الكلام على الفلسفة الإسلامية، تلقفنا

(1) المرجع السابق: ص31.

(2) المرجع السابق: ص98.

ذلك من كتبهم في الموضوعات المتفرقة، فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد في الإسلام، والذي عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم[1].

وبنفس المنهج التاريخي في الإطار العام للمنهج واستخدام المنهج التحليلي في بعض المواضع التي تتطلب توضيحاً أو إعطاء صورة مقارنة لهذه الفكرة مع غيرها من الأفكار الأخرى، يستعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق مظاهر الفكر عند العرب قبل الإسلام متمثلاً في الديانات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية مثل اليهودية والمسيحية والصائبة والمجوس ثم المشركون قائلا: «ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي، فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية يدل على ذلك ما عرف من أديانهم وما روى عن آثارهم الأدبية»[2].

وكان هناك بين هذه الثقافات الدينية المختلفة جدل ديني حول الأمور الدينية المختلفة بين هذه الطوائف، وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شؤون الإلوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون، وقوى أمر هذا الجدل الديني في ذلك العهد، دليل على أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا يتشبثون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الإلوهية وقدم العالم أو حدوثه والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك[3].

(1) المرجع السابق: ص94-95.

(2) المرجع السابق: ص101.

(3) المرجع السابق: ص104.

وبالجملة فقد كان العرب حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية، وكان البحث في إرسال الرسل والحياة والآخرة وبعث الأجساد بعد الموت موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة.. وكان عندهم نوع من النظر العقلي هو أهدأ من هذا وأقل عنفاً هو علم الطبقة المميزة وهو علم الحكمة النافعة في الحياة[1].

وبعد ذلك يستعرض أحوال العرب بعد ظهور الإسلام، حيث إن الإسلام يجمع بين الدين والشريعة أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها[2]. ويستعرض أيضا الإسلام والحكمة، فإذا كان القرآن قد نفر المسلمين من الجدل في أمور العقائد، فإن القرآن قد ذكر الحكمة التي كانت معروفة عند العرب وكانت شرفا لأهلها وجاها وأثنى عليها وشجع على إحيائها ونموها[3]. وبعد ذلك يقرر أن الاجتهاد بالرأي هو بداية النظر العقلي فهذا الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ونبت في تربته أيضا التصوف[4].

ويحدد الشيخ مصطفى عبد الرازق في موضوعيته تامة وبحياد نادراً ما نجده عند غيره من المفكرين، وكان هذا في مواجهة مستشرقين غلب عليهم التعصب أما للجنس أو للدين في مجال الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالفلسفة

---

(1) المرجع السابق: ص111-112.

(2) المرجع السابق: ص113-114.

(3) المرجع السابق: ص117.

(4) المرجع السابق: ص123.

اليونانية، رافضا ردها إلى الأصول اليونانية قائلا: «أصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية... الخ ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو، مع تلافي ما في هذا المذهب من أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة»[1].

وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند، وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، ويجعلون ذلك همهم ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي. وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد بلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار مما يمكن أن يكون له من عمل فيها والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره (مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه، صادقته شيئا قائما بذلك فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما نماذج أو تدافع ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً)[2].

(1) المرجع السابق: ص25.

(2) المرجع السابق: ص98.

رابعاً: منهجه في علم الكلام

هل كان ثمة منهج اتبعه مصطفى عبد الرازق في دراسته لعلم الكلام بالذات في الضميمة الملحقة بكتابه التمهيد: سوف نجعل إجابتنا على هذا السؤال في نقاط ثلاث نراها معبرة عن منهج مصطفى عبد الرازق:

1. نقد المصادر في هذا المجال نجد مراحل ثلاث:

أ. مرحلة تحليل مباشر يستقصي النصوص مأخوذة بحد ذاتها ومن وجه ما بحرفيتها.

ب. مرحلة الاجتهاد للنفاذ إلى القضايا الرئيسية بغية إدراكها في أغوارها وإعادتها إلى صياغتها.

ج. مرحلة العلاقات بين الأفكار بعضها ببعض في إطار الجداول المقارنة وجداول القيم في آن واحد.

2. محاولة تبين المذاهب كيف يتسلل بعضها عن بعض.

3. علاقات علم الكلام بالفلسفة والفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي[1].

وإذا تصفحنا التمهيد وجدناه يفيض بالنصوص لدرجة أن المتسرعين في الحكم قالوا أن شخصية مصطفى عبد الرازق اختفت وراء النص، ولكننا نقول أن هذا الفيض من النصوص كان أمرا منهجياً تعلمه مصطفى عبد الرازق في فرنسا وعلمه لطلبته بجامعة ليون في فرنسا. وأن ما فعله مصطفى عبد الرازق كان دليلا على أمانته ودقته، فالأمانة في العلم أمر مهم يكشف عن شخصية الباحث.. ثم في المرحلة الثانية وهي مرحلة الاجتهاد للنفاذ إلى القضايا الرئيسية

(1) جلال محمد موسى: مصطفى عبد الرازق ومنهجه في دراسة علم الكلام: الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982م، ص110-111.

بغية إدراكها في أغوارها، لم ينقد مصطفى عبد الرازق النصوص فحسب، بل أخذ يحلل النصوص تحليلا مباشرا، النقد الباطن هو النفاذ إلى باطن النص، والمنهج التاريخي اليوم يوجه الاهتمام إلى النقد الباطن، أما المرحلة الثالثة الخاصة بعلاقات الأفكار بعضها ببعض، فلم يكن مصطفى عبد الرازق يكتفي بفكرة ينتزعها انتزاعاً، ولكن الرجل يعرف أن الفكرة تحتاج إلى إطار والإطار إلى سياق وإذا ما أردت أن تدرس فكرة من الأفكار فلتدرسها في سياقها، وليس ذلك فحسب بل كان الرجل يجتهد في أن يقارن الأفكار بعضها ببعض[1].

(1) المرجع السابق: ص111-112.

الفصل الخامس

التنوير والإصلاح في فكر الصادق النيهوم

مقدمة

أولاً: حياته

ثانياً: مؤلفاته

ثالثاً: التراث والتجديد في فكر الصادق النيهوم

رابعاً: التعليم

خامساً: الفكر السياسي عند الصادق النيهوم

سادساً: العلاقة بين الدين والسياسة

سابعاً: العرب واليهود

ثامناً: التأويل ونقد الفكر الديني

تاسعاً: قضايا المرأة

الفصل الخامس

التنوير والإصلاح في فكر الصادق النيهوم

مقدمة

يحتل الصادق النيهوم مكانة كبيرة في الفكر العربي المعاصر بصفة عامة وفي الفكر الليبي بصفة خاصة، نظرا لما قدمه من مجهودات فكرية وثقافية متميزة، حيث اقتحم بقلمه كثيرا من القضايا الملحة في عالمنا العربي – وما أكثرها من قضايا – وخاصة قضايا التعليم والمرأة والتراث والفكر الديني والسياسي... الخ.

لقد قدم العديد من الكتابات التي تناقش مثل هذه القضايا والتي لا تزال تمثل تحديا أساسيا للتنوير والإصلاح في العالم العربي خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، وإذا كان الصادق النيهوم قد انطلق من مجتمعه الليبي إلا أنه كان يجسد هموم المجتمع العربي بشكل عام، خاصة بعد هزيمة 1967م.

وقد كان الصادق النيهوم الضمير الحي لهموم الإنسان العربي الباحث عن الحرية وعن الديمقراطية وقد خاض الكثير من المعارك الفكرية على صفحات المجلات الثقافية في العالم العربي شرقا وغربا مثل قضية التأويل للنص الديني وسلطة الفقهاء في العالم الإسلامي ومفهوم التفسير، وله في ذلك الكثير من المؤلفات والتي ستظهر في الصفحات القادمة، ولعل رؤية الصادق النيهوم المتميزة للتراث ولفهمه العميق لبنية الفكر الإسلامي هي التي جعلته يصول ويجول بين هذه القضايا واثق الخطوة، منطقي التفكير، متمكنا من أدواته

المعرفية وقد ساعدته في ذلك دراساته المختلفة للتراث ولاستيعابه ومعرفته لبعض اللغات القديمة ولطبيعة دراسته في الأديان المقارنة.

لقد كان الصادق النيهوم شعلة مضيئة في سماء الثقافة العربية، لم تأخذ حقها من الاهتمام والدراسة، ولعل هذه الصفحات المتواضعة تقدم لمحات عن فكر هذا الرجل الذي قام بدوره في التنوير والإصلاح قدر ما استطاع فلقد كان مؤمنا بفكره التنويري إلى أقصى حد، حاملا قلمه في شجاعة ومدافعا عن وجهة نظره وعن قضايا مجتمعه بثبات ومصداقية حيث تنوعت اهتماماته مثل التراث والمعاصرة والتعليم والمرأة والشورى والديمقراطية في العالم العربي ونقد الفكر الديني... الخ.

ولعل هذه الصفحات القليلة تسلط الأضواء على فكر هذا المفكر الكبير والذي لم يأخذ حقه من الاهتمام والدراسة.

أولاً: حياته

ولد الصادق النيهوم سنة1937م في مدينة بنغازي المطلة على البحر المتوسط، والتي شكلت بنسيجها الاجتماعي الحضري والبدوي، مركزا تجاريا تتقاطع عنده كثير من الطرق وتلتقي، ونشأ وسط حي شعبي شهير (سوق الحشيش) الذي شهدت الأزقة المؤدية إليه حياة ونشأة أخرى سيصبح بعضهم فيما بعد من الأدباء والفنانين، أما أمه فقد توفيت بعد ولادته مباشرة، وكان والده من ضمن الذين عملوا في البحر وسافر إلى العديد من مرافئ العالم[1].

يتلقى ما بين عامي 1947 –1952م تعليمه في الجامع، ثم يكمل دراسته الابتدائية بمدرسة (الأمير) سابقا، وما بين عامي 1952 –1957م كانت دراسته

(1) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، جمع وتحقيق سالم الكبتي، تالة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2001م – ص13.

بالمرحلة الثانوية، وينشر أول محاولة له في الكتابة بمجلة المدرسة في أحد أعدادها سنة 1956م بعنوان (شعب يكتب تاريخه بالأغنية) أما ما بين عامي1957-1961م فكان التحاقه بكلية الآداب والتربية - قسم اللغة العربية في بنغازي، وتخرجه منها بتقدير عام (جيد جدا)[1].

في سنة 1965م يعين معيدا في كلية الآداب والتربية، ويوفد إلى ألمانيا للدراسات العليا في جامعة ميونج ثم إلى مصر... ويتزوج من زوجته الأولى فنلندية الجنسية ويرزق منها بطفلين، وفي سنة 1966م يشرع في الكتابة بصحيفة الحقيقة الليبية، وينشر أول مقالاته (هذه تجربتي أنا) وذلك مع بداية الصدور اليومي لصحيفة الحقيقة، ثم يترك العمل كمعيد بالجامعة الليبية، ومن خلال تواصل نشر نتاجه اليومي والأسبوعي الغزير، أصبح يمثل ظاهرة أدبية مقروءة وجديدة، وظل هذا النتاج يثير اهتمام القراء بمختلف مستوياتهم ونقاشاتهم سواء مع أوضد، في كل ما يطرحه[2].

ونمضي مع رحلة الأعوام للصادق النيهوم، فما بين عامي 1968-1970م يحضر العديد من المؤتمرات، منها مؤتمر الأدباء والكتاب الليبيين في طرابلس ويلقي فيه بحثا بعنوان (نقاش مشاكلنا)، وفي سنة 1971م يتم اختياره في اللجنة التأسيسية للاتحاد الاشتراكي العربي في بنغازي، أما ما بين عامي 1974م- 1975م كانت إقامته في بيروت ونشره لبعض المقالات في مجلة الأسبوع العربي[3].

ولكن يبدو أن هذه التجربة لم تستمر، إذ سرعان ما ترك بيروت ومنها ذهب واستقر في جنيف، وتزوج فيها من زوجته الثانية فلسطينية الأصل وبدأ

(1) المرجع السابق، ص21، 22.

(2) إبراهيم الكوني وآخرون، حوار مع الصادق النيهوم، ص60، 61.

(3) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، ص25.

بتأسيس دار التراث، ثم دار المختار، اللتين أشرف من خلالهما على تحرير العديد من الموسوعات العلمية والثقافية[1].

ومنذ عام 1988م يبدأ في الكتابة بمجلد (الناقد) منذ صدور أعدادها الأولى وحتى وفاته، ومساهمته في الكتابة بمجلة (لا) الصادرة في ليبيا، ثم إصابته بأمراض السرطان في الرئة، وتستأصل إحدى رئتيه إثر عملية جراحية في جنيف، ويشارك سنة 1992م في ندوة فكرية بطرابلس ويكتب في مجلة الشهر الصادرة في دمشق، أما في سنة 1993م يأتي في آخر زيارة لليبيا معزيا في وفاة صديقه رشاد الهوني الذي اشترك معه في إعداد وتحرير كتاب النهر العظيم، وفي سنة 1994م يدخل للعلاج أكثر من مرة في مصحات جنيف وينشر آخر مقالاته في مجلة (الناقد)، وفي الخامس عشر من نوفمبر عام 1994م كانت وفاته صباحا بالمستشفى في جنيف، وفي العشرين من ذات الشهر تشيع جنازته في مقبرة (الهواري) ببنغازي مسقط رأسه[2].

ثانياً: مؤلفاته

1. أسئلة – تالة للطباعة والنشر، بيروت – الطبعة الأولى – 2002م.
2. إسلام ضد الإسلام – نجيب الريس للكتب والنشر – بيروت، ط3 – 2000م.
3. الإسلام في الأسر – نجيب الريس للكتب والنشر – بيروت، ط4 – 2000م.
4. الحديث عن المرأة والديانات – تالة للطباعة والنشر – بيروت – 2000م.

---

(1) المرجع السابق، ص26.

(2) سالم الكبتي، رحلة الأعوام سيرة ذاتية في ثبت مختصرة مجلة الثقافة العربية، العدد 3 مطابع الثورة للطباعة والنشر، بنغازي، 1994م، ص121.

5. الحيوانات (رواية) الدار الجماهيرية لكتاب – طرابلس –1981م.
6. الذي يأتي ولا يأتي – تالة للطباعة والنشر – بيروت – ط2 – 2003م.
7. العودة الحزنة إلى البحر مخطوط لم ينشر.
8. القرود (رواية) الدار الجماهيرية للكتاب – طرابلس – ب طبعة، بدون تاريخ.
9. تحية طيبة وبعد – تالة للطباعة والنشر – بيروت – 2001م، ط2.
10. ثلاث كلمات تقال بأمانة عن مشكلة التراث العربي – مخطوط لم ينشر.
11. طرق مغطاة بالثلج – جمع وتحقيق سالم الكبتي – تالة للطباعة والنشر – بيروت – الطبعة الأولى – بيروت – 2001م.
12. فرسان بلا معركة – تالة للطباعة والنشر – الطبعة الثانية – بيروت – 2002م.
13. من قصص الأطفال – تالة للطباعة والنشر – الطبعة الأولى – بيروت، 2002م.
14. محنة ثقافة مزورة – نجيب الريس للكتب والنشر – الطبعة الثانية – دمشق 1996م.
15. نقاش – تالة للطباعة والنشر – الطبعة الثانية – بيروت – 2001م.

الموسوعات التي قام بالإشراف عليها:

1. سلسلة الكتاب في كل بيت (5 أجزاء) دار المختار – جنيف – د. ت.
2. تاريخنا (6 أجزاء) دار المختار – جنيف – د. ت.
3. أطلس الرحلات (8 أجزاء) دار المختار – جنيف – د. ت.
4. موسوعة الشباب المصورة (8 أجزاء) دار المختار – جنيف – د. ت.

5. موسوعة بهجة المعرفة (15 أجزاء) الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان – طرابلس.

ثالثاً: التراث والتجديد في فكر الصادق النيهوم

العلاقة بين التراث والحاضر كانت هي المحرك الرئيسي عند الصادق النيهوم في توضيح صورة الحاضر والواقع العربي وقد قام الصادق بدراسة التراث دراسة متأنية حتى يستطيع تحليل بنية الفكر الإسلامي المعاصر من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ.

فعن قضية التراث كتب الصادق النيهوم متسائلا ومجيبا: هل تابع التراث العربي آمال الإنسان؟ محاولا أن يعرض هذه الحقيقة داخل أبعاد التراث العربي ضمن نطاقه السياسي والاقتصادي والاجتماعي[1].

كما كان يرى بأن النظام السياسي الذي تبنته الدولة العربية بمجرد أن بدأت ترسي قواعدها في دمشق لم يكن مستمدا من القرآن الكريم، بل من تجربة التاريخ الحضاري وحدها، وقد عمد معاوية بن أبي سفيان إلى مقايضة المساواة والشورى بمبدأ الملكية المطلقة[2].

هكذا يؤكد الصادق النيهوم على أن النظام الملكي الوراثي هو الشكل السياسي للدولة العربية، وهو الوجه الحقيقي الذي يراه المرء بلا انقطاع طوال مسيرة أمتنا من قصر الخلافة في دمشق إلى بغداد والأندلس والقاهرة واسطنبول، أما الشورى القائمة على مبدأ النقاش والاختيار، فقد انتهت كلية بعد بضع سنوات من وفاة الرسول ﷺ[3].

(1) الصادق النيهوم، ثلاث كلمات تقال بأمانة عن مشكلة التراث العربي، جمع وتحقيق سالم الكبتي، مخطوط لم ينشر، ص5.

(2) المرجع السابق، ص5.

(3) المرجع السابق، ص6.

وما يقصده الصادق النيهوم عن قضية التراث والتجديد. هو ضرورة الإصلاح السياسي من أجل البناء والتقدم الحضاري للنهضة العربية، كما أنه يفرق بين التراث الذي ورثناه عن تجربة العرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتراث الحقيقي الذي يخص تعاليم القرآن الكريم وسنة الخلفاء الراشدين، أو سيرة الحكام الذين عرفهم تاريخنا بين حين وآخر باعتبارهم نقاطا بيضاء في ثوبنا الأسود[1].

أما ماذا نريد أن نصون من التراث العربي؟ فيرى أن عزمنا على صيانة التراث العربي لابد أن يعنى تنقية التراث من أخطائه، وليس حفظه فوق رفوف المكتبة، وفرضه على أولادنا الصغار بدافع التعصب وحده فنحن نملك ظاهرة فكرية مليئة بالأخطاء، وليس بوسعنا أن نصونها حقا في وجه التيار التقدمي المعاصر إلا إذا غسلناها من أمراضها البالغة الخطورة ومنحناها هبة الحياة الطبيعية[2].

فهو يرى أن الأمة لا تتقدم، ولن يصبح لها كيان إلا إذا استطاعت أن تستثمر مواردها وأن تستقل ليس سياسيا فقط، وإنما اقتصاديا، لأننا أمة تقبض راتبا شهريا من الله وتنفق تلك النقود في شراء كل شيء ينتجه الآخرون الذين لا يدفع لهم الله راتبا شهريا، وإن كان الأمر عاديا بالنسبة لنا، فإنه بالتأكيد لا يبدو عاديا للرجال المجربين الذين تعلموا بالممارسة أن السماء لا تمطر ذهبا في جميع الأوقات، فماذا ينتظرنا في نهاية الطريق؟[3].

(1) المرجع السابق، ص8.

(2) المرجع السابق، ص8.

(3) الصادق النيهوم، أبعاد النهومية الحقيقة، العدد 1902، السنة الثامنة، بنغازي، 1971م، ص4.

وعن الموقف الحضاري الذي تعايشه الأمة العربية يرى بأننا في الشرق الأوسط عشنا تجربة عظيمة، ابتدأت بالضبط خلال الفتح الإسلامي وما تزال تأخذ طريقها بثبات حتى الآن، وقد حققنا كثيرا من النجاح في بعض الميادين، ولكننا أيضا ارتكبنا مجموعة من الأخطاء التي طفقت تتراكم في طريقنا حتى أصبحت مصدر خطر حقيقي على بقائنا ذاته، وكما يحدث للفرد حدث للأمة، وكما يعاني الفرد من الآلام الناجمة عن أمراضه عانت الأمة الآلام الناجمة عن أخطائها، وسقط الإنسان العربي فريسة المعاناة الطاحنة التي بدأت بسقوط الأندلس وما تزال مستمرة حتى الآن[1].

ويبدو أن اهتمام الصادق النيهوم بواقع الأمة العربية وأسباب التخلف ومقارنتها بما وصل إليه الغرب من تقدم أكثر مدة وجرأة حيث يؤكد بأنه: إذا أراد الإنسان العربي أخذ موقعه في الصف الأول، عليه حرق صرة الميراث وجثة الفراغ، ويجب أن نؤمن أيضا بأننا نفتقر إلى ومضات العقل القادر على تحقيق كبريائه بالإبداع وحده، فالعالم من حولنا لا يضم شيئا سوى الله وكثيرا من الأشياء الأخرى ثم الإنسان[2].

إن التأثر بالغرب وثقافته ضرورة ملحة تفرضها الحقائق التاريخية، ويثبتها الواقع، كما يرى الصادق النيهوم بأن كلمة الفكر المستورد كلمة خرافية وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يبتلع أفكاره قبل الاقتناع بها، والاقتناع نفسه عملية فكرية هائلة الأبعاد لا تتم إلا ببذل الجهد العقلي[3].

(1) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، ص191.

(2) الصادق النيهوم وأبعاد منيهومية، الحقيقة، العدد 1208، السنة الثامنة، بنغازي، سبتمبر، 1971م، ص4.

(3) الصادق النيهوم، قليل من المنطق، مجلة الحقيقة، العدد 1312، السنة السادسة، بنغازي، يناير 1970م – ص8.

فليس هناك بلد في العالم نبت داخل حدوده، سواء في هذا العصر أو في العصر القديم، سواء في حضارة الشرق أو في حضارة الغرب، والمرء لا يمكنه أن يغير عجلة التاريخ في العالم إذا قرر أن يجلس في بنغازي ويكذب على أطفال بسطاء لكي ينال إعجابهم معتمدا على فصاحته ومعتمدا على مناقب الشعبي وتقاليده الأصيلة التي هبطت فوق رأسه من السماء[1].

فالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يعتبر ضرورة ملحة من أجل خلق مجتمع قادر على الخلق والإبداع والنمو كما يرى النيهوم لذلك نراه يفرق بين مجتمع الجمود، ومجتمع النمو، لأن الذي يؤمن بالجمود يبني بيتا في مكان ما لأن الجمود طبيعة فيه، ووجود الأحجار في البيت هدف في ذاته؛ لأن صحته أن يبقى في مكانه، ولكن الذي يؤمن بالنمو يزرع حقلا؛ لأن الحبة التي يزرعها تنمو، لأن النمو طبيعة فيها، ولكنها لا تنمو إلا إذا وفرنا لها التربة الناعمة والصالحة لنمو أفضل، كما أن مجموع ما ننفقه على البذرة هو أقل من المحصول المرتقب، فوجود الحبة في مكان ما من الحقل ليس هدفا في ذاته بل وسيلة لتحقيق غاية النمو[2].

كما أن تجربة الصادق النيهوم تعتبر تجربة ذات رصيد واسع من الرؤى والأفكار فيما يخص التراث والتجديد، كيف لا؟ ومشروعه الفكري إنما هو قائم على أساس نقد الواقع العربي المعاصر، بشتى همومه ومختلف قضاياه وذلك حين يرى للجان وطنا، العربي يقع في خانة تضم أكثر الشعوب عجزا عن ملاحقة مسيرة الحضارة بأسرها، وهو موقع لا مبرر للشكوى منه، سوى أن الحضارة بأسرها ولدت أصلا في وطننا، وأن السفن والأسلحة التي ارتاد بها الأوربيون قارات العالم الجديد، كانت في أيدينا قبل أن يعرفها الأوربيون بثلاثة

(1) السابق، ص8.

(2) الصادق النيهوم، نقاش، تالة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثامنة، 2001م، ص52، 53.

قرون على الأقل، فلماذا يحدث الذي لا يحدث؟ وكيف يمشي وطن وناسه إلى الوراء[1].

أما عن الطرح البديل الذي يقدمه الصادق النيهوم للعرب لكي يكونوا عربا ومعاصرين، فيمكن بالعودة إلى نص القرآن الكريم، ومنه يستخلص نظريته في الإدارة الجماعية والتي تعني بأن الجامع هو المقر المفتوح على الدوام حتى أثناء حظر التجول تحت سقفه مكفولة حرية العقيدة، وحرية القول، وسلطة الأغلبية وهو غير خاضع لسلطة الدولة، ولا تستطيع أن تمنع الاجتماع فيه أو تجاهل قراراته لأنه مقام لإقامة شريعة العدل... لأن كلمة لا إله إلا الله تعني أن أحدا غير الله لا يملك السلطة، وليس له الحق في اتخاذ القرار إلا بعد إحصاء الأصوات[2].

ثم يعود ويشير إلى أنه وباستثناء القرآن، لم تعرف الحضارة حتى مطلع العصر الحديث نصا مكتوبا واحدا، ينادي بتحرير الرقيق، أو إنهاء نظام الإقطاع، أو الدفاع عن حقوق المرأة، أو الشفقة بالأرض والحيوانات، ولعل منهج القرآن الإنساني كان من شأنه أن يخلق أدبا إنسانيا مزدهرا في ثقافتنا العربية[3].

يمكن القول بأن الصادق النيهوم، قد تحدث مرارا وتكرارا عن موضوع التراث والتجديد في العديد من مقالاته ودراساته، وهنا يجتمع في فكرة ما هو سياسي بما هو فكري، فلا يأت الإصلاح، ولا تحدث النهضة إلا بالإصلاح

(1) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، 1996م، ص10 – 11.

(2) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000م – ص21.

(3) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، ص110.

السياسي، والعودة إلى نص القرآن الكريم، هذا هو شرط الصادق النيهوم الوحيد والأكيد، إذا أراد العرب أن يكونوا عربا ومعاصرين.

رابعاً: التعليم

إن الصادق النيهوم كان يرى دائما أن الركيزة الأساسية في نهضة أي مجتمع هي التعليم، وقد نذر الصادق النيهوم حياته لهذه القضية حيث قام بالإشراف على العديد من الموسوعات التعليمية من أجل خدمة المكتبة العربية وبالتالي خدمة الأجيال الصاعدة حتى تواكب العالم في الانطلاق والمشاركة في عصر العلم والمعرفة، وقد كانت هذه القضية هما يؤرق الصادق دوماً حيث كان يدرك ببصيرته النافذة خطورة هذه القضية وأهميتها لتربية الإنسان العربي الجديد، وأطلق العديد من الصرخات للحكومات العربية لكي تعطي مجال التعليم الاهتمام الأكبر في مجال التنمية، وقد كان بحاسته النافذة يدرك مدى ما تمثله هذه القضية من خطورة للواقع وللمستقبل.

ولعله من الأجدر أن نفسح المجال للصادق النيهوم لكي يجيبنا عن رؤيته لقضية التعليم، ودورها في تطوير المجتمع، والسير به نحو المعاصرة مع المحافظة على الأصالة والهوية العربية.

يرى الصادق النيهوم أن ثمة نوعين من التعليم: تعليم يهدف إلى المعرفة بالشيء، وتعليم يهدف إلى المعرفة بمعلومات عن الشيء فطبيعة النوع الأول، أنه لا يتم إلا بإيجاد القدوة، فالشرط الأساسي لكي يعرف الإنسان الإيمان أن يؤمن به مجتمعه، ولكي يعرف الكفر، أن يكفر به مجتمعه. ولكي يعرف الحب والإخاء والفضيلة أن يجد قدوة في مجتمعه لهذه الفضائل، أي القدوة هي الشرط[1].

---

(1) الصادق النيهوم، نقاش، ص81 -82.

أما القسم الثاني الخاص بجمع المعلومات عن المعرفة وهو الميدان الذي يستطيع أن يعطينا القدوة المطلوبة، عن توفر له التوجه الصحيح، وهو القسم الذي ما يزال غير مدرك لغايته، فالمدرسة التي تمثل هذا النوع، أصبحت في الواقع تدريبا وتأهيلا لكي يكسب الفرد عيشه في المجتمع، لأنها بهذا المضمون لا تهدف إلى كسب الفضيلة، بل إلى كسب الطعام، ونتيجة هذا التعليم ليس إنسانا عارفا بل إنسانا عالما[1].

ونمضي مع الصادق النيهوم، إذ نراه يؤكد على ضرورة تطوير مناهج التعليم ويقترح لذلك عدة نقاط أساسية:

- اعتماد جزء من ميزانية التعليم العامة للإنفاق على المناهج التجريبية في معاهد خاصة.
- إعطاء دور أكبر بالنسبة للمرأة في ميدان التربية والتعليم، بسبب قدرتها على التعامل مع الطلاب خاصة في المراحل الأولى، فإذا كان المجتمع هو بيت الإنسان الذي يولد وينمو فيه، فإن المرأة هي مربية هذا البيت.
- ألا يقتصر دور التعليم على المدرس وحده، بل يجب الاعتماد على وسائل أخرى مثل السينما والمسرح، والنشاط الاجتماعي.
- أن نراعي في مناهجنا أن مرحلة التعليم الإجباري هي مرحلة تثقيف وليست تأهيلاً، فليس الغاية منها كسب العيش فقط – بل كسب السلوك الفاضل والمسؤول.
- ألا يقتصر دور التعليم على تعلم القراءة فقط، بل النشاطات الإنسانية جميعها وبخاصة الفنون، وأهمها فن الموسيقى وغيرها من الفنون الأخرى[2].

---

(1) المرجع السابق، 82.

(2) المرجع السابق، 83.

ولا يقف الصادق النيهوم من قضية التعليم عند حد التعليم المرتبط بين المعلم والتلميذ والمؤسسة التعليمية، بل نراه يوسع أكثر دائرة التعليم بحيث يشمل ميدانه فئات أخرى من أفراد المجتمع، كإحياء التقليد الإسلامي بتولي المسئولين الإداريين مهمة نقاش أعمالهم مع المواطنين، إن ولاة الخلفاء الراشدين كانوا يعملون في القضاء والمسجد معا، وإحياء هذا التقليد بين الموظفين الكبار عندنا أمر يشمل لقاء المواطن بالمسئول، ونقاش القضايا المهمة في وقتها[1].

كما يؤكد على ضرورة الاستعانة بالمسجد في محو الأمية، واعتماده بمثابة فصل دراسي يلتقى فيه العالم في أي عام مع الطالب في أي فرع من فروع العلم، إن وجود الكتاب والمعلم في المسجد هو الدعوة الواضحة إلى المعرفة[2].

ولا يقتصر اهتمام الصادق النيهوم بقضية التعليم عند حدود ما كتب وما بحث، ويكفي أن نشير إلى الموضوعات العلمية والثقافية التي قام بالإشراف عليها، كموسوعة: تاريخنا، طعامنا، أطفالنا، صحراؤنا. وموسوعة بهجة المعرفة، وذلك في محاولة منه للمساهمة في رفع كفاءة ومستوى فئات مختلفة، على الرغم من اختلاف أعمارهم وتباين مستوى تحصيلهم العلمي.

ومن خلال مقدمة موسوعة «بهجة المعرفة» كتب يقول: «لأول مرة في لغتنا العربية، لأول مرة في تاريخنا بأسره تصدر عندنا موسوعة مصورة ومعدة فعلا على مستوى العمل الموسوعي، لم يكن بوسعنا أن نتجاهل هذا النقص في مكتبتنا العربية، ولم يكن من خطتنا أن نوفيه بأي عمل لا يجاري مستويات الموسوعات الحديثة في أكثر لغات العالم تقدما»[3].

---

(1) المرجع السابق، 80.

(2) المرجع السابق، 80.

(3) الصادق النيهوم وآخرون، موسوعة بهجة المعرفة، المجموعة الأولى، المجلد الأول، الشركة العامة للنشر والإعلان والتوزيع، طرابلس، بدون طبعة، 1976م – ص8.

إن ما يمكننا ملاحظته بعد هذه الإطلالة السريعة، أن الصادق النيهوم كان يسعى جاهدا لرسم خطة، ووضع إطار فيما يخص قضية التربية والتعليم وهنا يبدوا النيهوم كمعلم، ولكن ليس المعلم بالمعنى التقليدي، وإنما المعلم الذي يحاول أن يقدم للناس منهجه وفكره، وأن يبين لهم الخطأ من الصواب.

خامساً: الفكر السياسي عند الصادق النيهوم

لقد شغلت قضية الديمقراطية الغربية وتطبيقاتها في العالم الغربي عقل الصادق النيهوم حيث قام بإبراز الاختلاف الشديد بينها وبين مفهوم الشورى في الإسلام، لأن الموروث الثقافي الغربي بكل معطياته الحضارية والثقافية والتاريخية والاقتصادية يختلف عن الموروث الثقافي للحضارة الإسلامية فضلاً عن اختلاف المفهوم نفسه في الفكر الغربي عن المفهوم الإسلامي، لأن الإسلام لا يعترف بالنيابة ولا يعني بانتخاب الجمعية العمومية للحزب، ولأن الإسلام لا يعترف بسلطة الحزب فالشورى لا تقوم على تمثيل الحزب أو النيابة، بل تقوم على المشاركة الشخصية للمواطن نفسه، في مؤتمر له سلطة الدولة[1].

كما يرى بأن القرار الذي يلزم إصلاحه، يلزم إصلاحه فورا، وليس في وقت لاحق، أي بعد إجراء الانتخابات، أو انتهاء فترة الرئاسة كما يحدث في الدول الديمقراطية، فقد يكون ثمن ذلك أن يموت مئة ألف مواطن كما يحدث لشعب الولايات المتحدة الأمريكية في فيتنام قبل أن تبدأ الانتخابات[2].

أما الديمقراطية فهي تعني في وطنها أن جميع القرارات يتم اتخاذها بعد إحصاء الأصوات، فالمجتمع الرأسمالي الذي يتداول هذا المصطلح مجتمع قائم منذ عصر أثينا على مبدأ تحكيم السوق، وإخضاع الإدارة لرغبات الزبون، وهو

(1) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، ص144 – 145.

(2) المرجع السابق، ص145.

مبدأ يعمل تلقائيا لخدمة رأس المال ويتجه لاسترضاء الأغلبية بجميع السبل بما في ذلك سبل التضليل، لكن الكلام عن الديمقراطية في مجتمع من دون عمال، ومن دون رأسمال، مجرد كلام غير ضروري بين ناس غير ضروريين لا أحد يريد أن يسترضيهم، ولا أحد يهمه أمرهم، وليس لهم صوت وليس لصوتهم ثمن[1].

كما يشير الصادق النيهوم، إلى أن الصيغة الأوربية للإدارة الجماعية، صيغة قامت على نظام الحزب الرأسمالي، وهو قوة طارئة وجديدة على العالم، لا يملكها أحد سوى الأوروبيين الغربيين، لأنها ظهرت بفضل استيطان قارات العالم الجديد ومولد شركات العالم الصناعي التي تولت خلق إدارة رأسمالية غير خاضعة لسلطة الجيش أو سلطة الإقطاع، من دون رأس المال تنهار الصيغة الأوربية، وتخرج الإدارة من أيدي الأغلبية، ويعاد فتح الباب أمام كل سبب ممكن للتخلف[2].

وعندما يقوم الصادق النيهوم بالمقارنة بين مفهوم الشورى في الإسلام ومفهوم الديمقراطية، فإنه يشير إلى أن مصطلح الديمقراطية، مصطلح أوروبي مستمد من دستور رأسمالي لا يحمي المغفلين، أما الشورى فمصطلح إسلامي مستمد من دستور موجه لحماية المغفلين قبل غيرهم[3].

وكما يرى فإن العلامة الفارقة بين مصطلح الشورى، ومصطلح الديمقراطية هي أن الشورى لا تتم بلقاء ممثلين عن الناس، بل بلقاء الناس أنفسهم مما يعني مخالفة التطبيق، أن تخضع الإدارة مباشرة لسلطة الأغلبية، وتعاد صياغة القوانين بلغة الجماعة، فيظهر في بنودها للضعيف حق، وللمرأة حق وللطفل حق، وللمراهق حق، وللعجوز حق، وتبدو الحياة الدنيا – حتى من

(1) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص20 – 21.

(2) المرجع السابق، ص45.

(3) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، ص143.

دون أشجار – جنة على الأرض، وإن الخلط بين معنى الشورى ومعنى الديمقراطية خطأ موجه لحرمان الفقراء من هذه الجنة إلى الأبد[1].

أما عن تأثير مفهوم الديمقراطية الغربية على الواقع السياسي العربي فيرى بأن العرب هم أشهر شهود الإثبات على أن الديمقراطية الرأسمالية ليست فكرة يمكن استعارتها خارج بيئتها الأصلية، فقد جربوا نظام الأحزاب، وعايشوا في ظله كل أنواع المآسي من تقسيم الوطن العربي، إلى ضياع فلسطين في معركة وهمية بحتة[2].

ومن أجل توضيح وجهة نظره يشير النيهوم إلى أن العرب لا يفتقرون إلى إدارة الديمقراطية فحسب، بل يفتقرون إلى لغة النظام الديمقراطي نفسه، فهم يترجمون عن الغرب مصطلحات مثل: برلمان – معارضة – محكمة عليا – دستور – أحزاب. لكن هذه المفردات الرأسمالية لا ترد أصلا في قاموس القرآن، الذي يعتمده العرب مصدرا للتشريع، وهي مشكلة لها نتائج متناقضة جداً، منها أن الحكومة العربية لا تستند إلى شريعة، وأن الشريعة العربية لا تستند إلى حكومة، ومن جهة أخرى لا يكف العرب عن القول بأن القرآن هو دستور العدل الإلهي الشامل، وأن كل دستور عداه مجرد قانون وضعي[3].

ويفرق الصادق النيهوم بين معنى الحزب في العالم الثالث، ومعنى الحزب في الديمقراطية الرأسمالية الحديثة، لأن ثقافتنا لا تفرق بين الحزب الرأسمالي، وبين وكيل تجاري لصاحب رأس المال، ولا تدرك مدى الخطر الكامن في تجاهل هذا الفرق[4].

(1) المرجع السابق، ص145 – 146.
(2) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص204.
(3) المرجع السابق، ص198.
(4) المرجع السابق، ص25.

هكذا يكشف لنا الصادق النيهوم عن مفهومه لمعنى الشورى الديمقراطية حين رأى بأن الإسلام دين لا يعترف بسلطة الحزب والنيابة عن الأخرية لأنه نظام اجتماعي قائم على أساس الحق والعدالة وحقوق الفقراء في أموال الأغنياء، وهنا يبدو الصادق النيهوم أكثر أصولية في طرحه وتبنيه لهذا المفهوم حين يعيب على الثقافة العربية المعاصرة تبنيها لمفهوم القرآن شريعة المجتمع وعدم تطبيقها لشريعة الدستور القرآني الكريم.

سادساً: العلاقة بين الدين والسياسة

يحاول الصادق النيهوم دائماً توضيح أن هناك فرقاً كبيراً بين الدين والسياسة على أساس أن الدين ثابت والسياسة متغيرة، الدين يخاطب الناس أنفسهم لا المؤسسات الإدارية وموضحاً كذلك من يقوم بالمتاجرة بالدين لخدمة أغراضه السياسية[1].

كما يشير إلى أن كلمة القرآن أداة إشارة إلى شرع جماعي، مسؤولة أمامه كل الجماعة، فهو ليس كتابا للمطالعة، بل دستور للتطبيق العملي في جهاز الإدارة، وإذا كان اختيار الناس أن يصبح القرآن هو كلمات القرآن وليس شرعه الجماعي، يزداد عدد الكتب السماوية المقدسة واحدا، ويتاجر المشعوذون بآيات الله في التعاويذ لشفاء المرضى، من دون أن يشفى بعون الله مريض واحد[2].

وعن الفرق بين المسجد، والجامع يشير إلى أن كلمة المسجد مشتقة من سجد، لأنه خلوة للصلاة، أما الجامع فهو من كلمة جمع، لأنه مؤتمر سياسي كلمته أن يضمن لكل مواطن حق المشاركة شخصيا في اتخاذ القرار السياسي

(1) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، ص60.

(2) المرجع السابق، ص78.

وإذا كانت ثقافتنا إسلامية، لا تميز الآن بين المسجد والجامع، فذلك أمر مرده إلى أنها ثقافة فقهية مسخرة أساسا لتغييب نظام الجامع بالذات[1].

وإذا كان الجامع هو الجهاز الشرعي الذي تجتمع فيه حشود الناس، وتكون مسؤولة فيه شرعا عن اتخاذ القرارات، فإن موعد هذا المؤتمر هو يوم الجمعة، لذلك نراه يشير إلى أن اللقاء الأسبوعي في يوم الجمعة، لقاء سياسي مخصص للمساءلة والحوار بحضور المسؤولين الإداريين، وأن تغييب هذا الحوار وراء خطب ومواعظ الفقهاء، مجرد دليل على أن الفقه هو البديل السياسي عن الدين[2].

سابعاً: العرب واليهود

كان من الطبيعي أن يهتم الصادق النيهوم بقضية الصراع العربي الصهيوني، شأنه في ذلك شأن كل المفكرين العرب في تلك الفترة وخاصة أن الخلفية الثقافية للصادق النيهوم حيث دراسته للعقيدة اليهودية ومن ثم معرفته بالموروث الثقافي والسياسي والأخلاقي لليهود وعلاقة ذلك كله بالعقلية العربية وبالواقع العربي، محاولاً إخراج هذا الصراع من الإطار العسكري إلى الإطار الفكري الحضاري النفسي بين العرب والصهيونية، وخاصة في ظل الركود الفكري الذي يعيشه العالم العربي.

فإسرائيل كما يصفها النيهوم، نبات عديم الفائدة، يغزو حقول الشرق الأوسط نظرا لغياب الفلاحين[3].

وهي كأي مرض تسعى إلى تدمير بقائها كلما امتدت إلى بقعة جديدة، وذلك لأن القانون العظيم الذي لا يمكن تغيير مجراه، يجعل الأهداف النهائية

(1) الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، بيروت، 2000م، ص30.

(2) المرجع السابق، ص31.

(3) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، ص205.

لأي عنصر شرير أن يدمر نفسه في نهاية المطاف، فالسرطان يدمر الجسد لكي يدمر نفسه، والنار تأكل الخشب لكي تتحول إلى رماد، والمبادئ الرديئة تأكل الإنسان لكي تموت بالجوع على أشلاء جثته[1].

فمشكلة اليهودي كما يرى النيهوم أنه لا يريد الأرض، بل يريد شخصية الأرض أي شكلها القومي والسياسي على وجه التحديد، يريد شكلا يقول له على الدوام أنت يهودي، أنت تختلف عن جميع الناس الآخرين، أي كائن قائم بذاته لأنه يهودي، هنا يصبح اليهودي مشكلة، لأنه يحتاج إلى دولة بدل قطعة الأرض ويضطر إلى الصدام مع العالم، ويضطر العالم للصدام معه[2].

فالأزمة الحقيقية مع إسرائيل هي أزمة فكر وعقيدة، لأنها لا تملك ما تفاوض عليه كما يرى الصادق النيهوم، لأن إسرائيل أقنعت العالم بأن خلافنا معها خلاف على الحدود بين الأراضي، وليس خلافا على الحدود بين الناس، والنتيجة أن العالم يحثنا على تسوية خلاف الحدود مع إسرائيل، يريدنا أن نرسم خطا فاصلا على الخريطة، يعرض علينا مساعداته في إرسال قوات من الأمم المتحدة لحراسة البوابات، ينسى كلية أن إسرائيل لا تطالب بحدود بين الأراضي بل بحدود بين الإنسان اليهودي وبين غيره[3].

وكما يرى فإن هذه الفلسفة العقيمة، ومهما كانت تمثل من أيديولوجيا دينية، ومهما حاولت أن تفرض هويتها على فلسطين، وكما طال بها المقام فإنها فلسفة فقيرة ومريضة، وتحمل موتها في صميمها ذلك، أن الحرب المشتعلة

(1) المرجع السابق، ص206.

(2) الصادق النيهوم، حاصل الجمع، الحقيقة، العدد 1994، بنغازي، أغسطس، 1970- ص3.

(3) الصادق النيهوم، أين تجدف إسرائيل، الحقيقة، العدد 1900، السنة الثامنة، بنغازي، سبتمبر، 1971 - ص3.

في فلسطين، ليس من أجل أرض فلسطين، ولكنها حرب من أجل شخصية الشعب الذي كان يحرث تلك الأرض[1].

والقضية الأساسية التي يريد الوصول إليها – هي قضية الاعتراف بحق إسرائيل في الوجود، أو ما بات يعرف بالأرض مقابل السلام، وذلك حين يرى إلى أننا لم نتورط في الحرب مع إسرائيل من أجل أراضينا المحتلة، بل من أجل أرض فلسطين التي اغتصبها نظام نازي، يدعو نفسه دولة يهودية، ونحن لا نحتاج إلى كسب الرأي العام العالمي لكي نستعيد أراضينا المحتلة، بل لكي نستعيد العدالة في أرض فلسطين[2].

وأما عن أسباب وجود هذا الكيان في قلب وطننا بالذات، فلم يكن بمحض الصدفة، وإنما هو نتيجة تراكمات عديدة، فوجود إسرائيل في المنطقة ليس مجرد صدفة، إنه مثل وجود الأعشاب البرية في المزرعة المهملة عمل غير طبيعي يحدث في العالم بصورة تلقائية، ومزرعة الفكر المهملة في الشرق الأوسط لابد أن تغزوها الطحالب والصهيونية[3].

فالسبب كما يرى، راجع إلى الركود الفكري الذي تعايشه الأمة العربية والذي سلب الإنسان العربي سعيه نحو التقدم، لأنها مهزلة الصراع في الشرق الأوسط بين فلسفة الصهيونية البلهاء التي تتبنى مناهج غير إنسانية، وبين مواطن المنطقة الذي لم تتح له قط فرصة الدفاع عن إنسانيته[4].

فحرب العرب أمام إسرائيل كانت نوعا من المقاومة، كما يرى الصادق النيهوم، وخسارتنا للحرب هي دليل الصدام، فإسرائيل لم تدخل الحرب ضد

(1) الصادق النيهوم، حاصل الجمع، الحقيقة، ص3.

(2) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، ص216.

(3) المرجع السابق، ص209.

(4) المرجع السابق، ص210.

مئة مليون جثة ميتة، بل ضد مئة مليون إنسان حقيقي، سيئ المنهاج إلى حد يشبه الموت[1].

وإذ نحن بصدد عرضنا لموقف الصادق النيهوم من قضية الصراع العربي الصهيوني، فلا يمكننا بأي حال من الأحوال تجاهل الدور المتميز للصادق النيهوم من أجل إحياء وتجديد القضية، وذلك من خلال إشرافه على العديد من الموسوعات العلمية والثقافية، ونخص منها بالذكر في هذا المقام (موسوعة الشباب المصورة) ومن هنا تبرز أهمية الصادق النيهوم في هذا الجانب كمفكر تنويري متعدد الوسائل والاتجاهات.

لقد خصص القسم الثاني من الجزء الثامن من هذه الموسوعة لعرض مسيرة الأحداث حول قضية الصراع العربي الصهيوني، بدءا من سنة 1948م وصولا إلى عام 1981م، يعرض من خلالها مسيرة هذا الصراع وما صاحبه من حروب وانتصارات، وهزائم ومذابح، وانقلابات وثورات، ومفاوضات، وتهجير، ويتم عرض كل صفحة على حده بالكلمة والصور الفوتوغرافية والتي تبين أهم الأحداث في كل عام.

وإن كان دور الصادق النيهوم من خلال هذه الموسوعة مقتصرا على الإشراف، إلا أن المتصفح لأوراقها يدرك أنها حررت على الطريقة النيهومية فقد جاء في أخبار الصفحة الأولى: «النصف الثاني من القرن العشرين وتعترضنا بوابة الزمن، لا نستطيع أن نعبر هذه الحدود ولا أحد يريدنا أن نعبرها، فنتراجع طائعين، ونكتفي منذ الآن بقراءة الصحف الخبر الوحيد، فتحنا

(1) الصادق النيهوم، أسئلة، تالة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، ص93.

عيوننا يوم 16 مايو سنة 1948م. على صوت يعلن قيام أول دولة أوربية في أراضينا منذ عصر صلاح الدين[1].

ونحن نرى أن عرض الصادق النيهوم لمسيرة الصراع العربي الصهيوني من خلال هذه الموسوعة له ما يبرره، ذلك انه يريد التواصل بين الجيل السابق والجيل اللاحق وجيل ما قبل الهزيمة – وجيل الشباب العربي الذي سيفتح عيونه على المراحل اللاحقة، واختيار النيهوم جيل الشباب من خلال عنوان هذه الموسوعة، لهو أكبر دليل على ذلك؛ لأنه سيأتي فيما بعد جيل لا يعرف أبعاد وتفاصيل ومسميات هذا الصراع، وهي وجهة نظر لها ما يبررها من إخلاص النية وصدق الطوية، من منطلق الحفاظ على الوحدة العربية.

ثامناً: التأويل ونقد الفكر الديني

يرى الصادق النيهوم بأن النص القرآني الكريم، هو النص الوحيد الذي انفرد عن النصوص الأخرى من دون ترجمة، أو تغيير، وهو الضمان الوحيد والصحيح للحفاظ على مصدر الشرع الجماعي، وإن كل تشكيك في أصالة هذا النص، كان من شأنه أن يفتح الباب أمام تفسيرات لا تنتهي، فإشراف الرسول ﷺ على جمعه، وترتيب آياته وتدوينه، بعد مراجعته كلمة كلمة وحرفا بحرف في كتاب محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان، ولا يشك أحد في مصدره، لأنه كتاب الله، ولا يشك في نصه لأنه منقول عن رسول الله ﷺ شخصيا[2].

ويتضح موقف الصادق النيهوم أكثر وذلك من خلال بيانه لأثر النص القرآني في اللغة العربية وذلك عندما يشير إلى أن اللغة ليست كائنا قائما بذاته،

---

(1) الصادق النيهوم وآخرون، موسوعة الشباب المصورة، الجزء الثامن، دار المختار، جنيف، الطبعة الأولى، ص62.

(2) الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، ص90، 91.

فليس ثمة أحد يكتب لغة أو يتكلم لغة، وإن ما نفعله في الواقع هو إصدار الموجات الصوتية، وذلك طبقا لنوتة خاصة، أو كتابتها طبقا لنوتة خاصة أيضا، ولكن الفهم هو الذي يمنح اللغة شكلها المحدد، والفهم يحدث في المخ وحده[1].

ويمكن إجمال فكر الصادق النيهوم كالتالي:

- إن الصفة الوحيدة الممكنة للفكر هي مدى نصيبه من الوضوح، والقرآن الكريم استعمل اللغة العربية، بمثابة وسيلة لنقل أفكاره.
- إذا قامت اللغة بهذه الوسيلة، فإنها تنال صفة الجمال، وإذا فشلت فإنها تنال صفة القبح[2].

أما السؤال الرئيسي فيما كتبه النيهوم حول هذه العلاقة فيكمن في السؤال التالي: أليست اللغة العربية أعظم وعاء للفكر الإنساني في العالم؟

ثم يقدم الإجابة على تساؤله وذلك عندما يشير إلى أنها لغة القرآن الكريم، ذلك الكتاب المذهل الأبعاد، الذي لا يستطيع المرء أن يقرأه بتمعن دون أن يعتريه الشعور بأن اللغة العربية وحدها، هي التي تملك الفرصة الحقيقية لارتياد الطريق أمام إنسان العصر القادم[3].

والفكرة الأساسية التي يريد النيهوم الإشارة إليها، أن الإيمان بالقرآن ليس هو بالضبط (فهم القرآن) وقد شهد هذا العالم مجهودا عظيما قام به الفقهاء بالذات، لنقل تعاليم القرآن إلى الناس ولكنه لم يشهد سوى محاولات فردية متناهية الضآلة لإيجاد البعد الفكري لذلك الكتاب المذهب الأبعاد، وإذا كانت هناك ثمة نتيجة واضحة لهذا العمل غير الجدي، فنحن نراه بأعيننا

(1) الصادق النيهوم، طرق مغطاة بالثلج، ص252.
(2) المرجع السابق، ص253.
(3) المرجع السابق، ص255.

فالناس غير المسلمين لا يرون في القرآن الكريم أي فرق منهجي عن الإنجيل أو البوذية فهو بالنسبة لهم مجرد كتاب ديني آخر[1].

وغاية ما يريد الوصول إليه هو أن للقرآن الكريم منهجا فكريا يسري تحت سطح اللغة المكتوبة أو المنطوقة، ويحمل إلى عقل الإنسان تيارا هائل الاندفاع من الفكر الغني المتسم بالوعي والإعجاز، وإذا كان بوسع أحدنا ذات يوم أن يخترق تيار الرموز الصوتية، الكامنة في اللغة، ويجردها من شوائب الفهم الحرفي، فإن القرآن سيفتح أمامه أفقا غير محدود من الفكر الأصيل[2].

أما فيما يخص الكتب المقدسة الأخرى، فيشير الصادق النيهوم على أن التوراة التي تعتبرها الكنيسة كتابا سماويا يبشر بعقيدة التوحيد، ليست في الواقع سوى مجموعة من النصوص المنقولة حرفيا عن الحضارات الوثنية في مصر وبابل، ابتداء من قصص الخلق والطوفان إلى قصة موسى والوصايا العشر المترجمة بالعبرية عن أصول مصرية، وعن شريعة حمورابي[3].

غير أن النيهوم يعود فيقارن بين حقائق القرآن الكريم، وما ورد من أساطير من متن التوراة مثل أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام أو الشهب التي ترجم الشياطين، أو أن موسى خرق البحر بضربة من عصاه، وإذا كان القرآن قد عرض صراحة مقاطع من متن التوراة تبدأ بخلق العالم في ستة أيام وتنتهي بدخول الإسرائيليين أرض الميعاد وتأسيس مملكة سليمان، فهذا كله لا يدخل في باب العلم أو التاريخ، ولا يستقيم تفسيرها إلا باعتبارها تسجيلا لأقوال التوراة نفسها[4].

(1) المرجع السابق، ص265.

(2) المرجع السابق، ص266.

(3) الصادق النيهوم، مجازر أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة، مجلة الناقد، رياض الريس للكتب والنشر العدد 74، لندن، أغسطس، 1994م، ص22.

(4) المرجع السابق، ص25.

أما عن رؤية الصادق النيهوم وفهمه للنص فتكمن في أن القرآن الكريم ليس كتابا في العلم أو التاريخ، فالقرآن الكريم لا يقول ذلك، ولا يمكن تمريره إلا في ثقافة لا تميز، بين منهج العلم التجريبي القائم على المشاهدة والتجربة، وبين منهج الخرافة القائم على الخداع الشفوي، مثل علم تفسير الأحلام، وضرب الرمل، وتسخير ملوك الجن في خدمة المشعوذين والواقع أن التخلف الذي تعايشه ثقافتنا الفرعية حاليا لا يعكسه شيء أكثر وضوحا من منهجنا الأسطوري في تفسير نصوص القرآن[1].

وقد خاض الصادق النيهوم معارك كثيرة في سبيل رفع الإسلام وتحريره من سلطة الفقهاء والإعلام الرسمي الحكومي، رافضا إسلام النفاق والتبرير، إسلام الخوف والقعود وإسلام الفقه والإقطاع[2].

تاسعاً: قضايا المرأة

أن وضعية المرأة في المجتمع العربي كانت من أهم القضايا التي شغلت بال الصادق النيهوم حيث يرى أن وضعيتها هذه من أكبر عوامل التخلف في العالم الإسلامي وقد كتب في ذلك كثيراً من المقالات والتي كانت بمثابة صرخة مدوية لإنقاذ المرأة مما هي فيه من اضطهاد وتهميش وامتهان ومن بعض رجال الدين الذين ظلموها بتفسيراتهم الفقهية البعيدة كل البعد عن الدين الإسلامي، وسنرى كيف استطاع الصادق النيهوم تحليل وضعية المرأة العربية من خلال التراث الفقهي والتاريخي في العالم العربي مما أدى إلى ما نحن فيه الآن من تخلف

(1) المرجع السابق، ص25.

(2) راجع بالتفصيل مناقشة د/ حسن حنفي لكتاب الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام حيث يقدم تحليلا لما قدمه الصادق النيهوم في هذا الكتاب من أفكار وقضايا، (انظر حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص389 – 402).

ومن ظلم لها، لأن المرأة هي المكون الرئيسي في بناء المجتمع المستنير القادر على الانطلاق من قيود الظلم والجهل والتخلف[1].

ووفق ذلك فقد أصبح عزل المرأة المسلمة فريضة في أصل الشريعة وتحولت المرأة نفسها إلى حرم لا يراه سوى الأقارب، وصار النظر إلى جسدها خطيئة وتصاعدت هذه الحرب السماوية ضد المرأة إلى حد جعل مجرد لمس يدها نجاسة تنقض الوضوء[2].

وفي مقالة أخرى يضيف إلى أن الفقه هو الذي قام بفرض الحجاب على المرأة المسلمة، مادامت تحيض وتلد، وهي قاعدة مستمدة في الظاهر من نصوص قرآنية صريحة، لكنها في الواقع مجرد مغالطة قائمة على الخلط بين وظيفة الزي الذي تحدده ظروف البيئة والمناخ، وبين وظيفة الحجاب الذي اختلقته نظرية التوراة حول خطيئة المرأة[3].

وقضية المرأة من القضايا التي تضرب بجذورها في الفكر الحديث والمعاصر، فالعقاد على سبيل المثال لا الحصر يشير إلى أن المرأة لا يجوز لها أن تخرج بزينة جسدها لتتصدى للغواية بين الغرباء وهي في حل بعد ذلك أن تلقى من تشاء ممن تجمعها بهم مجالس الأسرة من الرجال أو النساء، وما من عقل سليم يرى أن الشرائع تتخطى حدودها حين تعرض لمنع المبتذل والغواية على هذا النحو الصريح، وما من عقل سليم يبدو له أن الحراسة من الأعراض

(1) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص11.

(2) المرجع السابق، ص116.

(3) الصادق النيهوم، المرأة المسلمة لاجئة سياسية، الناقد، لجيب الريس للكتب والنشر لندن، العدد 61، يوليو، ص15.

والأخلاق بمثل هذه الحيطة فضول من الشرائع والقوانين أو تصرف لا ننظر له في المجتمعات البشرية التي تتكفل بحراسة الأموال والأرواح[1].

وبالعودة إلى الصادق النيهوم نجده يؤكد أيضا على أن تعدد الزوجات والتسري بالجواري شريعة يهودية عرفها المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده ولم يعتمدها القرآن الكريم إلا من باب احتواء الواقع الذي فرضته ظروف اقتصادية وثقافية في عالم القرن السابع الميلادي[2].

ولا يجد النيهوم حرجا في أن يستشهد بأوروبا الحديثة وذلك حين يشير إلى أن تعدد الزوجات الذي يبدو مقتصرا على المسلمين وحدهم في العصر الحالي، فذلك مرده إلى أن اليهود أبطلوا العمل بهذه الشريعة منذ القرن العاشر للميلاد، بسبب اضطرارهم للعيش في مجتمعات مسيحية تحرم الزواج بأكثر من امرأة واحدة، فيما توجهت إسرائيل الحديثة إلى تبني قانون مدني يعتبر تعدد الزوجات جريمة عقوبتها الحبس والغرامة[3].

وإذا كان الصادق النيهوم يستشهد بالمجتمعات الأوروبية الحديثة التي تحرم الزواج بأكثر من واحدة فإن مستشرقا مثل جوتساف لوبوت[4] ومن خلال مقارنته لتعدد الزوجات في الإسلام، والقوانين والنظم الحديثة الغربية فإنه لا يجد حرجا في الثناء على مبدأ تعدد الزوجات في الإسلام وذلك حين يشير إلى أن مبدأ تعدد الزوجات أسمى من مبدأ تعدد الزوجات السري عند الأوربيين،

---

(1) عباس محمود العقاد، الخلفة القرآنية، دار الهلال، القاهرة، بدون طبعة، 1966م، ص49 – 50.

(2) محمد سعيد رمضان السيوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1996م، ص155.

(3) الصادق النيهوم، المرأة المسلمة لاجئة سياسية، الناقد، ص6.

(4) المرجع السابق، ص16.

مع أن تعدد الزوجات غير الشرعي أو السري في أوروبا لا تلبث أن تؤيده القوانين[1].

أما الصورة الأخرى التي يحاول الصادق النيهوم نقدها، فهي صورة المرأة على الطريقة الغربية وذلك عندما يتخذ من المرأة الأمريكية نموذجا إذ يرى أن المرأة الأمريكية الحديثة تملك من نقود الولايات المتحدة أكثر مما يملك الرجل كما تثبتها الإحصائيات الرسمية، ومع ذلك فالمرأة الأمريكية ما تزال مجرد جارية لا تختلف كثيرا عما كانت عليه الجواري اللاتي يعرضن للبيع في سوق النخاسة، وإن كان السوق الآن يبدو أكثر ضراوة، والنخاس أكثر وأعلى صوتا[2].

كما أنه تجدر الإشارة عن موقف النيهوم والجهد الذي يبذله، حينما قام بترجمة لإحدى المناظرات الفكرية حول واقع المرأة العربية والمسلمة، وذلك بين إحدى الصحفيات في ألمانيا، وبين أحد المستشرقين والتي قام بنشرها في صحيفة الحقيقة تحت عنوان (كلمات الحق القوية) والتي أصبحت فيما بعد عنوانا لأحد كتبه[3].

وعن المرأة ووضعيتها في المجتمع العربي والذي يصفه الصادق النيهوم بالمجتمع الإقطاعي، فيقول: (وراء جدران البيت الإقطاعي تتحول المرأة إلى جارية وتسري عليها شريعة الجواري، من إنكار حقها في الطلاق إلى إنكار حقها في الهروب وإلزامها بالعودة إلى بيت الطاعة تحت حراسة الشرطة)[4].

(1) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1964م، ص397.

(2) الصادق النيهوم، العودة الحزنة إلى البحر، تحقيق سالم الكبتي، مخطوط لم ينشر، ص28.

(3) الصادق النيهوم، كلمات الحق القوية، تالة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م، ص43.

(4) خيرية الصقر: الإسلام والعروبة في فكر الصادق النيهوم ورروجيه غارودي، المنارة، بيروت، 2000م، ص63.

فالمرأة في بلادنا لم تشارك في هندسة مجتمعنا... إنها لم تكتب كلمة واحدة في سفر أخلاقياته، لم تنل قط فرصة التصويت على هذا السفر، لم تفعل شيئا طوال المليون سنة الماضية سوى أن تمشي وراء الرجل وتحمل له أطفاله وتتبعه من كهف إلى كهف ومن بيت إلى بيت وتطبخ له طعامه وتبصم بأصابعها العشرة على كل قرار يخطر بباله بما في ذلك أن يرميها لتماسيح النيل في موسم الفيضان أو يرسلها لكي تخطب له امرأة أخرى[1].

من الملاحظ أن هنالك نموذجين يتم التركيز عليهما دائما في فكر الصادق النيهوم، فيما يخص قضية المرأة، نموذج المرأة الغربية، وهي صورة كما يرى مبتذلة ومتفسخة تظهر المرأة وكأنها سلعة يتم استغلالها تحت مفهوم الحرية والمساواة، ونموذج آخر تظهر فيه المرأة العربية أكثر تزمتا وتطرفا نتيجة ما فرضه عليها الفقه المتشدد من الحجر والتسلط.

(1) الصادق النيهوم: فرسان بلا معركة، ط2، 2001م، ص9.

الفصل السادس

خصائص الفكر العربي المعاصر عند الدكتور/زكي نجيب محمود

مقدمة

أولاً: التحليل النقدي للفكر العربي

ثانياً: أسباب الضعف

ثالثاً: السمات الأساسية للفكر العربي (جوانب الثقافة العربية التي تتألف منها الذات العربية)

الفصل السادس

خصائص الفكر العربي المعاصر عند الدكتور/زكي نجيب محمود

مقدمة

لا يستطيع أحد أن ينكر الدور العظيم الذي قدمه مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود في الثقافة العربية المعاصرة سواء أكانت دراسة أو تأليفا أو تحليلا، ومن هنا تبدو أهمية أن نتعرف على خصائص فكرنا العربي الحديث والمعاصر من خلال هذا الرائد العظيم وخاصة وأننا نتعرف عليها من خلال مفكر عايش قضايا هذا الفكر وقدم لنا رؤيته التحليلية النقدية لهذا الفكر ومن هنا تبدو أهمية أن تتوقف عندها حتى يتبين لنا حقيقة فكرنا وإلى أين نحن نسير؟

إن الدور الرائد والحيوي الذي أداه أستاذنا زكي نجيب محمود لا يقل بأي حال من الأحوال عن أي دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة في أمتنا العربية قديمها وحديثها، وأن أي كلمة أو عبارة يقول بها زكي نجيب محمود ستظل محفورة في عقل ووجدان شعوب العالم شرقا وغربا فإذا نطق زكي نجيب محمود فقد نطق الحكيم، وإذا كتب فإن كتاباته تعد تعبيرا عن منارة الفكر، عن الشعلة الخالدة، شعلة العقل[1].

---

(1) عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص493.

يحدد زكي نجيب محمود في البداية ما هو الفكر العربي المعاصر قائلا ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها بل تنتسب إلى قومية منتجة، كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره... فلا مندوحة لنا – إذ نتناول بالتحليل فكرنا العربي المعاصر عن إطراح ما نقلناه من اللغات الأجنبية على اختلافها لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها، ولا بين ترجمة كاملة وتلخيص، لكي نحصر أنظارنا فيما هو فكر عربي خالص، ثم لا يكون هذا الفكر العربي الخالص الذي نخلص إليه بعد تنحية الفكر المنقول فكرا معاصرا، إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة، وهي الأجيال التي يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة – بحيث يجوز أن نطلق لفظ – الفكر العربي المعاصر – على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر ولا مندوحة لنا مرة أخرى عن إطراح الكتب التي نشرناها في هذه الفترة من تراثنا القديم والتي ليس لنا من فضل إلا فضل بعثها وهو كفضل الذي يخرج من جوف الأرض آثار آبائه الأقدمين[1].

ويحدد لنا زكي نجيب محمود طبيعة الذين حملوا على عاتقهم بوادر النهضة الفكرية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الآن فيقول، ولقد حمل هذه الرسالة الفكرية في تاريخنا الحديث رجال من طرازين: هواة ومحترفون على أن «الهواة» كانوا أسبق من «المحترفين» ظهورا في الترتيب الزمني حتى ليجوز لنا القول بأنهم هم الذين مهدوا الطريق أمام محترفي الفلسفة ووجهوا انتباههم وأثاروا اهتمامهم، ومع ذلك فالفريقان يختلفان جوهرا

(1) زكي نجيب محمود: قشور ولباب (الفكر العربي المعاصر)، دار الشروق القاهرة، 1988، ص116.

اختلافا هو نفسه الاختلاف القائم بين معنيين نفهم بهما الفلسفة، ساد **أولهما** في حكمة الشرق، وساد **ثانيهما** في تحليلات الغرب، فالفلسفة **بالمعنى الأول** هي فلسفة حياة والفلسفة **بالمعنى الثاني** هي «فلسفة تجريد نظري» وبالمعنى الأول تكون الفلسفة في صياغتها أقرب إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثاني تكون الفلسفة أقرب أسلوبها إلى الصياغة العلمية[1].

ثم يحلل أنماط الفكر الفلسفي عند هؤلاء الرواد في فكرنا العربي المعاصر قائلا تلك وقفات ثلاث، طرفان ووسط بينهما، وهي الوقفات التي على أساسها تفرق رجال الفكر الفلسفي عندنا منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا، حتى لنوشك أن نتعقب سير الحركة الفكرية خلال هذه الفترة في مراحل ثلاثية الجوانب، فمن طرف إلى نقيض على وسط يؤلف بينهما، على أن النقيض والوسط كانا دائما يتخذان موقف المدافع عن الدين مما يظن أنه خطر عليه، سواء أكان هذا الخطر حقيقيا أو موهوما، وسواء أكان آتيا من مفكر غربي يتحدث عن الإسلام مباشرة، أو من مفكر غربي عام يوصف بالمادية فيخشى خطره على العقيدة، أو حتى من مفكر عربي ينهج نهج الغربيين في تفكيره فينظر إليه بعين الريبة والحذر[2].

وللفكر العربي المعاصر وغير المعاصر على السواء، موقف يتكرر بصورة متشابهة كلما التقى بثقافة وفدت إليه من خارج حدوده، وهو موقف يتلخص في أنه بعد أن يفتح نوافذه للثقافة الوافدة... ينهض من يخشى على الهوية الإسلامية العربية أن تضيع، فيعلن معارضته للثقافة الوافدة... ملتمسا فيها مواضع ضعف وتناقض أو مواضع تعارض الشريعة الإسلامية... على أن هذه

(1) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية (الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة)، ط، 4 دار الشروق، القاهرة، 1993م، ص80.

(2) المصدر السابق: ص43-44.

المعارضة نفسها لا تلبث أن تستنير من يتصدى للدفاع عن الثقافة الوافدة مؤسسا دفاعه في أغلب الحالات على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية، وإنما هي أفكار من شأنها أن توسع وأن تطور وأن تغذي دون أن تعمل على الهدم أو الإبادة، وقد يحدث أحيانا أن يظهر بين الطرفين فريق ثالث، يختار لنفسه موقفا وسطا يبغى به إقامة كيان ثقافي جديد، يجمع بين مقومات الطرفين في صيغة ثالثة[1].

ولم تكن في هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم في فتح الأبواب والنوافذ جميعا ليجيء الهواء من شرق أو من غرب، من قديم أو جديد، من مؤمن أو من متشكك، حتى التقت وجهات النظر المختلفة، وانصهرت وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفي الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هي «التوفيق بين النقل والعقل» فاحسب أن المذهب الفلسفي الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة كذلك هي «الجمع بين الحرية والعقل»[2].

أولاً: التحليل النقدي للفكر العربي

جاهد مفكرنا الكبير في تحليل مختلف جوانب فكرنا العربي الحديث حيث يرى أنه لا يوجد عندنا فكر بالمعنى الدقيق وما هو موجود ليس إلا ترديدا لفكرة من ماضينا السلفي (العربي) أو فكرة قال بها غربيون فيقول «نتناول حياتنا الفكرية فنقول عنها أول ما نقول: إنها أضعف الجوانب جميعا فقل ما شئت عن جانب «العلم» من حياتنا أو جانب «الفن» أو جانب «الأدب» فأنت واجد في كل فرع من هذه الفروع ما يستحق الذكر، أما الجانب

(1) زكي نجيب محمود: هموم المثقفين (حاضر الثقافة العربية) دار الشرق، القاهرة 1988، ص64.

(2) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص7-8.

«الفكري» فهو من الفقر بحيث إذا أردت أن تتعقب ما يصح تسميته «بالفكر» العربي في عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خالي الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا القليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون في إهمالك له خيانة، ففي رحلتك التي تتعقب فيها «الفكر العربي» في يومنا هذا سيصادفك - بالطبع – كثيرون ممن شغلوا أنفسهم بعرض أفكار للسابقين صادفتهم في دراساتهم أو في مطالعاتهم الحرة، وسيصادفك – بالطبع – كثيرون آخرون ممن شغلوا أنفسهم بأفكار قالها أصحابها في هذا البلد أو ذاك من بلاد الغرب وفي كلتي الحالتين فليس بين يديك إلا تعليق على فكرة سلفية أو تعليق على فكرة غربية[1].

ومراجعة نزيهة لما انتجه رجال الفكر منا «ولا أدرج الأدب والفن في معنى كلمة «فكر» في هذا السياق تبين لنا حقيقة موضوعية لا جدال فيها، وهي أن معظم جهدهم المبذول قد انصب، إما على عرض لمختارات من تراثنا حينا، أو عرض مختارات من إنتاج العقل الغربي قديمه وحديثه، وقد يكون هذا العرض في كلتي الحالتين مصحوبا بنقد وتعليق، فمن أعلام الجيل الماضي من كاد فكره كله ينحصر في أن يعرض على الناس كيف ينبغي للحرية السياسية أن تكون، بحيث لم يخرج في ذلك على حدود ما يقال عن الحرية السياسية من بعض أقطار الغرب، دون أن يتبع ذلك تحليلات دقيقة توضح مدى صلاحية المفهوم الغربي بتفصيلاته للجسم الثقافي القائم في حياتنا»[2].

إن رجال الفكر من الأمة العربية يغلب عليهم أن يبحثوا عند الآخرين عن أفكار جاهزة، فينتقي كل منهم ما يناسب قده الفكري فيرتديه، ثم هم بعد

---

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، مقالة (من مواطن الضعف)، دار الشروق ط2، القاهرة، سنة 1993، ص197.

(2) المصدر السابق: مقال (فكر على فكر)، ص294.

ذلك ينقسمون جماعات، فمنهم من يستريح في ردائه فلا يحاول حذفا منه أو إضافة إليه، وهو مع ذلك يمشي بين الناس «مفكرا» أو «مثقفا» رفيع الفكر غزير الثقافة، ومنهم من يأخذه القلق، شعورا منه بأنه إنما يرتدي ثوبا لم يغزل هو خيوطه، ولم ينسج هو قماشته، كلا، ولا هو الذي صنعة ثوبا، إنما هو اشتراه شراء، وارتداه ارتداء نعم يأخذه القلق أن تكون هذه هي حاله، فيبحث لنفسه عن مواضع في الثوب تحتمل التعديل والتحوير، فيفعل ذلك إشباعا لرغبته الظامئة في أن تدرجه الأيام مع المبدعين، وأقصى ما يذهب إليه ذلك القلق المبدع، هو أن ينبش في الرداء الذي اشتراه نبشا لعله واجد فيه موضعا فاتته دقة الحياكة فانحلت خيوطه، فيصلح منه فساده ليباهي بما صنع ويفاخر[1].

ويؤكد مفكرنا الكبير رؤيته النقدية التحليلية لفكرنا العربي الحديث من خلال إنتاجهم الفكري ومدى أصالته فيرى أن الجيل الراهن رجال الفكر فيه ذوو قامات قصيرة وقدرات متواضعة، يصعب على المتعقب أن يجد لمعظمهم «فكرة» واحدة يعرف بها وتعرف به، لأنهم على الأعم الأغلب عارضوا ثياب لا هم ناسجوها، ولا هم بائعوها، ولا هم لابسوها، فواضح وضوح الشمس في السماء الصافية، أنه لا رجال الفكر في الجيل الماضي ولا رجال الفكر في هذا الجيل، قد اضطلعوا بالتصدي لمشكلات حياتنا الحقيقية على المستوى النظري (وذلك هو المستوى الذي خصص له) ألم نقل فيما أسلفنا أن الإبداع الفكري هو مرآة بين مرايا الإبداع الثقافي الذي كان ينبغي أن نجد صورة حياتنا الفعلية منعكسة عليها، لنراها رؤية العين، لا من حيث التفصيلات الظاهرة التي نراها في البيت والدكان والمصنع، بل نرى التروس الخفية التي تدور في الظلام فتحرك الناس ليحركوا مسالكهم على النحو الذي نراه في البيت والدكان والمصنع[2].

(1) المصدر السابق: ص314-315.

(2) المصدر السابق: ص396.

ويؤكد د/ زكي نجيب محمود رؤيته التحليلية لفكرنا العربي قائلا «تركنا حياتنا تتعثر في مشكلاتها الفكرية على غير هدى، ومع ذلك فقد خفيت عن أعيننا هذه الصورة على حقيقتها، في ضجة الطبول التي تصم الآذان، والتي أرادت لنا أن ننظر إلى عظماء أعلامنا في عالم الفكر – وأنهم في الحق لأعلام – وأنهم لعظماء – أرادوا لنا أن ننظر إليهم بعين واحدة، هي العين التي ترى الفكر مصبوبا على فكر الآخرين، فتحسبه فكرا قد اكتملت قوائمه، ولو نظرنا بالعين الثانية، لانكشف لنا جانب النقص وربما اكملناه، فليس مما يخدم العزة الوطنية أن نخدع أنفسنا عن الحق، والحق أن معظم رجال الفكر في القرن العشرين، قد طاروا بنا في سماء الحياة الثقافية بجناح واحد، وتركوا الجناح الآخر مهيضا»[1].

ويرى مفكرنا كذلك أن ما قدمه لنا الرواد في الفكر العربي الحديث كان بعيدا عن هموم المواطن المثقف فمن أعلام الفكر في الجيل الماضي من جاء إنتاجه «العظيم» فليس فينا من ينكر عظمته في ذاته – منصبا في شطر منه على نقد أدبي لبعض شعراء العرب نقدا «عظيما» وفي شطر آخر منه منصبا على تاريخ يعرض طائفة من أئمة المسلمين وأبطالهم، مما يقدم للقارئ غذاء تاريخيا «عظيما» ومن حقنا أن نسأل: أين في هذين الشطرين ما يرشد المواطن المثقف في مشكلات حياته الفكرية بمعناها الحي الذي يسير معنا في الطرقات على قدمين، أين في هذين الشطرين ما يهدي المواطن المثقف إلى وقفه يطمئن إليها في مشكلة العلاقة بين الوالد والولد، في عصر أصبح الولد فيه أوسع علما من الوالد؟ أو في مشكلة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في عصر أصبح المحكوم فيه هو الذي يختار حاكمه ومن حقه أن يعزل من اختاره[2].

(1) المصدر السابق: ص298-299.

(2) المصدر السابق: ص295.

ويرفض د/ زكي أن يكون الفكر منصبا على فكر آخر سواء أكان هذا الفكر موروثا من القديم أو منقولا عن الآخرين فيرى بوضوح كيف أن معظم قيادتنا الفكرية في الجيلين، قد صبوا الجزء الأكبر من طاقتهم العقلية على فكر سواهم، إذن فنحن أمام – فكر على فكر – ولسنا أمام فكر على مشكلات حية... ولا فرق في هذا السياق بين أن يكون الفكر الذي يصب عليه مفكرنا طاقته، فكرا مأخوذا من ماضينا، أو أن يكون مأخوذا من حاضر الغرب أو ماضيه، ففي كلتي الحالتين هو «فكر على مكر»[1].

ويقدم مفكرنا الدليل على تحليله السابق حيث يرى أن النهضة العربية قد سارت بخطوات بطيئة انتهت بها إلى موضع متخلف في مضمار الحياة العصرية، وإذا أردنا إقامة الدليل على صدق هذا، فما علينا إلا أن نفصل فروع «القوة» تفصيلا يمكننا من مقارنة أنفسنا بغيرنا في كل فرع وعندئذ نرى الحق أبلج واضحا ويتخرس الصوت المحتج في جهالة، لننصرف إلى السؤال التالي بجدية لمن أراد لأمته الرفعة والتفوق والسؤال هو: على من تقع التبعة في تغيير هذا الركود؟ والجواب السريع هو أن التبعة واقعة على مبدعي الثقافة فنا وأدبا وفكرا، والفكر هو الذي قصدنا إليه في هذا الحديث دون الفن الخالص والأدب الخالص[2].

ويستخلص مفكرنا من حال فكرنا العربي نتيجة هامة ومازالت لازمة لمناهج تعليمنا وهي بمثابة الجرثومة التي تنخر في بنية العقل العربي الفكرية والثقافية حيث يقول أن موقفنا هذا في التوجه بفكرنا إلى فكر ابتدعه سوانا، إنما جاء نتيجة طبيعية لمنهج «الحفظ» الذي انتهجناه في حياتنا العقلية كلها، منذ أسدل التاريخ ستارا كثيفا على إبداعنا الفكري، وكان ذلك مع الفتح العثماني لبلادنا

(1) المصدر السابق: ص297.

(2) المصدر السابق: ص308.

في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، فمنذ ذلك الحين انطفأت فينا جذوة الإبداع فانقلبت الحركة العلمية بين أيدينا لتنحصر في تقليب ما قد مضى مما تركه السلف، نتناوله حفظا لنصوصه، أو حفظا لملخصاته، أو حفظاً لشروحه، وامتد هذا الاجترار الفكري ثلاثة قرون، فلما جاءت أوروبا إلينا بعلمها الجديد في أول القرن التاسع عشر، واضطررنا إلى فتح مدارس ومعاهد ثم جامعات آخر الأمر، لتدريس هذا العلم الغربي الجديد، انتهجنا نحو هذا العلم الوافد، المنهج نفسه الذي كنا عندئذ نعالج به تراث أسلافنا وأعني منهج «الحفظ» فماذا يصنع الموهوب منا في حالة كهذه، سوى أن يتجه بمواهبه العقلية نحو ما ألقى إليه السلف أو من أبناء العلم الجديد على حد سواء، فيدير فكره حول فكرهم؟ وهكذا مضينا لا حيلة لنا في عالم التفكير إلا أن نعلق فكرا على فكر[1].

ويستعرض د/ زكي نجيب محمود جهود مفكرينا المحدثين في تنوير حياتنا الفكرية، ويتساءل هل نجحت دعوتهم في رفض الخرافات والإيمان بقيمة العقل؟ ويقدم إجابته التحليلية النقدية فيقول «والأمر ما تخيلت الطائرة النافثة لمواد التطهير، وكأنها تمثل الحركة الفكرية التي تحرك بها أعلام نهضتنا منذ قرن كامل أو يزيد، فما انفكوا طوال الأعوام المائة أو ما يزيد على الأعوام المائة، ينشرون في الناس، أفكارا، كان من شأنها – لو فعلت فعلها – أن تطهر جماجم الناس من خرافات كانت تملؤها، حتى فاضت عن حوافيها لتغشى بها الأبصار، فماذا صنع الإمام محمد عبده إذا لم يكن قد أدخل في تلك الجماجم أشعة من ضياء – العقل – تطارد خفافيش الخرافة؟ وماذا صنع العقاد وهو يجسد – بحق – استمرارا للشيخ محمد عبده في جهوده التي أراد بها أن يمزج

(1) المصدر السابق: ص326–327 وكذلك انظر دراسته الموسعة حول تجديد الفكر العربي، وأيضا محمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي ونقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1994م.

وجدان الإيمان بمنطق العقل؟ وماذا فعل لطفي السيد الذي أوشك أن يتحول كيانه إلى – عقل – مجسد يهتدي هو بمنطقه أولا، ثم يأمل أن تسري منه العدوى إلى الآخرين؟ وماذا صنع طه حسين إذا لم يكن قد حاول أن يعلم الناس كيف يقبلون الرأي وهم على حذر، حتى لا تنزلق بهم أقدامهم إلى باطل؟ وماذا صنع فلان، وماذا صنع من بعده علان من حملة المشاعل خلال مائة عام مضت – أو ما يزيد على المائة عام»[1].

ويستمر في تساؤله لا، لا، إنه لم يعد يكفيني أن ألقي السؤال هكذا في عمومه، لأكتفي له بجوانب يغلفه الغموض، وإلا فما أسهل أن نقول: إن تلك الحركة الفكرية التي تحرك بها أولئك الرواد، نحو نظرة عقلية، حاولوا أن يشيعوها في الناس، بمواقفهم أولا، ربما كتبوه ثانيا، قد أثمرت ثمارها، بل لابد من تعقب الذبابة الواحدة على لوح الزجاج، لنستوثق من بلوغ الرسالة إلى الفرد الواحد، لأن دمج الفرد في مجموعة لتفرقه مع غيره، قد يوهمنا بغير الواقع، وخبرتي في مهنة التعليم شاهد على ذلك.... إذن فلنتعقب أثر أعلامنا، جهابذة النهضة العقلية، في أفراد لنرى كم زال من الخرافة التي حاربوها، وكم بقي؟[2].

وينفي د/ زكي نجيب محمود أن تكون دعوة رواد نهضتنا الفكرية قد آتت ثمارها والدليل انتشار ثقافة الخرافة ليس فقط على مستوى العادي بل للأسف على مستوى أساتذة الجامعات[3].

---

(1) زكي نجيب محمود: قصة عقب، دار الشروق، ط3 القاهرة، 1993، ص146-147.

(2) المصدر السابق: ص147-148.

(3) انظر بالتفصيل رؤية د/ زكي نجيب محمود في مدى انتشار الخرافة بين الناس البسطاء وكذلك بين الطبقات والتي من المفترض أن تكون واعية وعلى قدر من الثقافة الحقيقية مثل الأطباء وأساتذة الجامعات في مقالة – دفاع عن العقل في قصة عقل.

ثانياً: أسباب الضعف

يقوم مفكرنا العظيم بتحليل أسباب ضعف إنتاجنا الفكري الحديث ويقدم الدليل على ما يقول من خلال إنتاج روادنا في الثقافة العربية المعاصرة حيث تتعدد عوامل الضعف من قصور الفكرة وعدم نموها في المناخ الفكري ثم قصور الضوابط الواضحة لما هو صواب منها وما هو خطأ فيرى أن مما يزيد ضعفنا الفكري ضعفا، أمرين هما: **أولا**: أن الأفكار من شأنها أن تنمو مضموناتها مع خبرة السنين، فقد تكون «الحرية» أو «المساواة» معروفة للناس منذ القدم لكن معانيها تتسع مع الزمن وتفرز، ولكي تتبين ذلك يكفيك أن تراجع فكرة الحرية في حياتنا العربية، ماذا كانت حدودها في أوائل القرن الماضي، وما حدودها اليوم؟ وسوف تجدها قد تنوعت جوانبها من ناحية، وقد عمقت أهدافها في كل جانب على حده من ناحية أخرى... ولهذا النحو الذي تنمو به «الفكرة» المعنية مع الزمن لنماء الخبرة عند الإنسان، كان من الضروري لمن أراد أن يتأمل فكرة أن يقرأ عنها ما قد وصل إليه فيها أعلام الفكر حينما كانوا، فإذا كانت قراءتنا محدودة كانت حصيلة معرفتنا بفكرة معينة محدودة كذلك، فلا تتسع إلا لما يستطيع الواحد منا إدراكه بنفسه اجتهادا **وأما الثاني**، فهو أن مجال الحياة الفكرية تعوزه الضوابط الواضحة لما هو صواب منها وما هو خطأ،... بل قد تجد أن مجال «الأفكار» لا موضع فيه لمعايير الصواب والخطأ بل يستند قبول الإنسان لفكرة أو رفضها، على أساس آخر، هو مقدار ما ينتج عنها من طمأنينة النفس أو قلقها، وذلك لأننا لم نستمد أفكارنا المحورية الأساسية من واقع «الأشياء فليست الفكرة شيئا من الأشياء، وإنما تستمد الأفكار أساسا من فكرة الإنسان ذاتها»[1].

ثم يفرد مفكرنا الكبير إلى ما سبق من أسباب ضعف حياتنا الفكرية كذلك عدم وجود قوة فكرية عند أحد الرواد يجتمع حولها أفراد الأمة حيث إن تأثيرهم

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين مقالة «من مواطن الضعف» ص203-205.

لم يكن بالقوة المطلوبة للنهضة بل كانت قدراتهم الفكرية محدودة في جمع أفراد الأمة نحو طريق واحد وكذلك أن معظمهم متفرقون في اتجاهات مختلفة، فمن أوجه الضعف أيضا في حياتنا الفكرية، ما قد أجيب به من تفكك انفرطت به وحدة الأمة شعوبا، ووحدة الشعب أفرادا، ولو شاء لنا الحق ﷻ وحدة قوية فعالة نتيجة ذات رجحان بين أمم الأرض إذا ما أقيمت الموازين، نقيض للأمة العربية من رجال «الفكر» من يضيء بأفكاره طريق الحياة الجديدة فسارت الأمة عل هداه،.... لكننا قلما نقع في تاريخنا الفكري الحديث على رائد فكري واحد كانت له القوة الجاذبة التي تتجمع الأمة العربية تحت لوائها، ومن هنا تفرقت بنا السبل مع مجموعة من أواسط الرواد، إذ احتشد وراء كل رائد من هؤلاء الأواسط في قدراتهم أتباع، فكان أن رأينا جماعات تنادي بالعودة إلى الذي سلف لنعتصم به من عالم متغير، وجماعات أخرى ذهبت كل منها مذهبا نقلا عن مذاهب أقوام أخرى، قد تصلح لنا وقد لا تصلح، وجماعات ثالثة تركت نفسها للريح تتجه بها إلى حيث شاءت الريح[1].

ومن أسباب الضعف كذلك عدم وجود فكرة كبرى تقود حركة المجتمع إلى الأمام يحملها أحد الرواد الكبار فلو أن حياتنا الفكرية وجدت فكرة كبرى يحملها من آمن بها من العمالقة ذوي العزيمة الماضية لقامت تلك الفكرة في ضمائر عامة الناس أملا مكتوما، ومن ضمائر المبدعين على اختلاف ميادين الإبداع مصباحا هاديا يشير إلى الوجهة العامة التي يجب أن يتجه فيها إبداعهم من أدب وفن وفكر، بما ترسله تلك الينابيع من إشعاعات تنعكس في جوانب الحياة العملية، من سياسية، وتعليم، واقتصاد، إصلاح اجتماعي، وغير ذلك، على أننا وأن تكن قد حرمنا مثل تلك الوجهات القوية التي لا يستطيعها إلا العمالقة، فلم نحرم من فريق من النابهين الذين تضمنت أعمالهم الثقافية

---

(1) المصدر السابق: ص209-210.

إشارات تشير إلى الاتجاه الصحيح الذي ينبغي لنا أن نسير فيه، وهو اتجاه يشبه شبها قريبا ذلك الاتجاه الذي اتجهت فيه الحركة الثقافية عند أسلافنا عندما بلغوا ذروتهم في القرن الرابع الهجري وامتداده في القرن الخامس (العاشر الميلادي وامتداده في الحادي عشر) مع فرق اقتضاء اختلاف العصرين[1].

ويضاف إلى ما سبق تلك المعارك الفكرية التي قامت بين مختلف تيارات فكرنا العربي الحديث ومن ثم فقد روادنا السابقون وحدة الثقافة والهدف وتفرقت بهم السبل شتى هنا وهناك، فقد كان اتجاه أسلافنا بحثا عن وقفة تضيف إلى دينهم فلسفة، لا بالمعنى الذي يجاور بين هذين الجانبين في عقل المثقف وقلبه، بل بالمعنى الذي يقرأ فيه أحد الجانبين بلغة الآخر، ومثل هذا الاتجاه هو نفسه الذي تستطيع استخلاصه مما فعله النابهون من أعلامنا المحدثين، لولا أن الجانبين اللذين أرادوا أن يجدلوهما معا في جديلة واحدة، كانا هما الدين من ناحية والعلم العصري من جهة ثانية، كما ترى – مثلا – عند الشيخ محمد عبده وهو يعرض الإسلام على نحو يبين به أن ليس في العلم ما يتعارض مع شيء من العقيدة الإسلامية، وكانت هذه الرؤية هي الغالبة – بصفة عامة – على أعلام نهضتنا الثقافية منذ الطهطاوي وحتى يومنا هذا، لكن الآن هؤلاء الأعلام أنفسهم لم يبلغ أحد منهم من شموخ القامة ما يستهوي الآخرين لأن يتبعوه، رأينا معارضات تتفرق بالناس اتجاها ومذهبا، ومن ثم فقدنا التوحد الثقافي، واعتركنا بعضا مع بعض تحت أسماء مختلفة، فآنا جعلناها تقدمية ورجعيه، وآنا جعلناها يمينا ويسارا، وآنا ثالثا جعلناها سلفية ومستقبلية، وهكذا[2].

---

(1) المصدر السابق: ص210.

(2) المصدر السابق: ص211 (لقد كانت قضية العلاقة بين الدين والعلم من أهم القضايا التي احتلت حيزا كبيرا على ما ميزه الفكر العربي منذ آخر القرن التاسع عشر وحتى الآن، حيث تفرعت فيها الآراء والاتجاهات ومازالت مطروحة بقوة على المناخ الفكري القائم، لمزيد من التوضيح والتفصيل – انظر دراستنا عن العلاقة بين الدين والعلم في==

ولم تكن تلك الانقسامات لتقف عند حدود «الصفوة» من المثقفين، وإلا لفقدت كثيرا من قيمتها العملية، بل الذي نراه هو أن كتلة الشعب في مجموعها، قد وقفت – من غير اختيار واع – مع أي فريق يقف مناهضا لتحديث الفكر، سواء أطلق عليه من معارضيه اسم «الرجعية» أو «السلفية» أو «اليمين» فكانت خلاصة الموقف دائما هي أن موجات من التغير الفكري قد تهتز بها سطح المحيط مع حركات الرياح، وأما أغوار المحيط على عمقها واتساعها فقد ظلت ثابتة أو كالثابتة، تساند جمود الفكر على صورته السلفية، أيا كان الاسم الذي يطلق على الناطقين دفاعا عن ذلك الجمود، وأما الدعوة إلى تحديث الفكر تحديثا يضع في الأدمغة أفكارا تلائم ظروف العصر مكان أفكار ذهب زمانها، فكانت دائما تقتصر على قلة يكتب بعضها ليقرأ لهم بعضها الآخر، وكأنهم جماعة تنتسب إلى ناد يجمعهم وراء أسوار تحجبهم عن كتلة الجمهور ولهذه الظاهرة أثرها القوى في سيرتنا الثقافية، لأنها أوقفتنا أمام متناقضات تثير الحيرة[1].

ونتيجة لما سبق يقول مفكرنا «لكن البلبلة الفكرية مكتوبة علينا، على أيدي القادرين وغير القادرين إذ هنالك منا من يشيعون في الناس تقسيمات أخرى ما انزل الله بها من سلطان، فلا هي قائمة على منطق التقسيم الذي يشترط فيه وجدانية الأساس الذي أقيمت عليه القسمة حتى لا تتداخل الأقسام فتغمض الأفكار، ولا هي قائمة على فهم صحيح للمضمون الثقافي الذي يريدون تقسيمه وتصنيفه، فأي عجب أن نرى الفكرة العربية قد تشعبت

الفكر العربي الحديث، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2004م، وراجع كذلك دراسة د/ عاطف العراقي: الإسلام دين العلم والمدينة للإمام محمد عبده، دار قباء، القاهرة، 1998م، وكذلك دراستنا حول الفكر التنويري بين ابن رشد والطهطاوي، دار عبد ربه للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م).

(1) المصدر السابق: مقال من (من مواطن الضعف) ص211-212.

إلى حد الغموض مع حسن النية ربما، وأن الإرادة العربية قد تهشمت إرادات مبعثرة بين أفراد تهشما كان سوء النية – على أرجح الظن – مجدولا فيه مع حسنها – فاختلط في حياتنا حابل بنابل إلى أن يشاء رب العالمين لنا الهوى[1].

وهكذا ترانا في حياتنا الفكرية كالغرباء في بلد مجهول، يسيرون في طرقاته ولا يدرون من أين يسيرون ولا إلى أين.. وذلك لأننا استوردنا الثياب الفكرية «الجاهزة» وأردنا أن نقحمها إقحاما على أجسادنا، فقلما نفلح وكثير ما نخيب، لكن ذلك لا يعني ألا نكون على صلة دائمة ومباشرة بما تستحدثه الحضارة الجديدة وثقافتها المتولدة عنها، من أفكار جديدة، هي في حقيقة أمرها بمثابة برامج مكثفة للعمل بأسلوب معين، فذلك هو المعنى الحقيقي لما نطلق عليه اسم «الفكرة»[2].

وأول ما نلحظه عن العربي في هذا العصر أمران: **الأمر الأول** هو أنه يأخذ من حضارة العصر ولا يعطيها، كأنه سقط من حساب البناة المبدعين، **والأمر الثاني** هو أنه لم يعد على بينة من حقيقة الجوهر الذي يجعل من العربي عربيا، وفي هذه الغيبوبة فقد الحس الذي يميز به ما يأخذ وما يدع بحيث تبقى له عروبته غير مشوبة بشائبة تطمس معالمها فتغمرها في غمرة الفكر المجهول[3].

ويلفت نظرنا مفكرنا الكبير إلى أن من أهم سلبيات فكرنا العربي الحديث كذلك أننا قد عكسنا الترتيب الطبيعي بين الفكر السياسي من جهة وتطبيقه من جهة ثانية، فالطبيعي أن يفكر المفكرون ثم يجيء رجال السياسة فينشرون الحصيلة الفكرية ليجروها في قنوات الحياة العملية، لكن الذي يحدث على الأغلب في حياتنا هو أن تسبق إرادة القائد السياسي فكر المفكر، وسرعان

---

(1) المصدر السابق: (مقال إرادات صغيرة) ص242.

(2) المصدر السابق: (مقالة فكر على فكر)، ص292.

(3) المصدر السابق: (مقالة العربي اليوم غامت رؤيته)، ص355.

ما يجعل هذا المفكر نفسه ظلا لما أراده السياسي فتنتج نتيجتان كلتاهما مصدر للخطر، الأولى أن تتعدد الإرادات بتعدد القيادات، فلا تتاح لروافد المفكرين أن تجتمع في نهر واحد عظيم والثانية أن تجيء الأفكار خادمة لعواطف القيادات وشهواتها، فتفقد أهم الضوابط العقلية التي تضمن لها قدرا من الصواب[1].

ثالثاً: السمات الأساسية للفكر العربي (جوانب الثقافة العربية التي تتألف منها الذات العربية)

مشكلتنا الفكرية الأولى، هي أن نحافظ على كياننا الثقافي الخاص دون أن ننحصر فيه، بل نمد من أطرافه حتى يشمل أركان الثقافة العصرية كذلك، بعبارة أخرى مشكلتنا هي أن نخلق مركبا ثقافيا يتيح لنا أن نقول: ها نحن بكل خصائصنا ومميزاتنا، شريطة أن تتضمن الإشارة إلى أنفسنا إشارة إلى كل مقومات الحضارة العلمية الجديدة، وانظر إلى قادة الفكر وأعلام الأدب في تاريخنا العربي القريب، تجدهم – في الكثرة الغالبة – يحاولون هذه المحاولة: محمد عبده يعرض مبادئ الدين الإسلامي على نحو يبين ألا تعارض بينه وبين العلم، لطفي السيد يبسط المبادئ السياسية بسطا يقربنا من مناخ عصرنا، العقاد يشيع من مبادئ النقد الأدبي ما ينقلنا إلى تصور جديد يتفق مع قيم العالم من حولنا، طه حسين يدرس الأدب على ضوء المناهج العلمية، وأمين الريحاني وميخائيل نعيمه يشكلان بأدبهما الإنسان العربي الجديد، وغير هؤلاء وأولئك كثيرون[2].

جهود فكرية متلاحقة، منذ أوائل القرن الماضي وإلى يوم الناس هذا، تدور كلها حول إيجاد الصيغة التي تحمل طابعنا العربي المميز، مقرونا بملامح العصر ذلك في المجال الثقافي بصفة عامة، فإذا انتقلنا إلى المجالات النوعية في حياتنا

(1) المصدر السابق: (مقالة: صورة مصغرة) ص417.

(2) زكي نجيب محمود: وجهة نظر، الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة 1967، ص114.

الفكرية، ألفينا هذه الجهود نفسها تبذل نحو أن تجمع بين «أنا» و«الآخر» في وحدو واحدة.... ولعل هذه الرابطة الوثيقة العميقة، بين «أنا» و«الآخر» وهي رابطة تكمن في جذور الثقافة المعاصرة كلها[1].

ويضع مفكرنا نقطة مهمة يلفت نظرنا إليها وهي سمات للعقلية العربية فيقول: نحن في حاضرنا الثقافي والعملي رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلي من ضوابط وحدود فالرومانسية في جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين حتى ولو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الأخلاق ومعايير الفنون إذ أن وسيلة الرومانسي في إدراك ما يدركه هي وجدانه لا منطق عقله، فما ينبض به القلب هو الحق، أما ما قد يميله عليك منطق العقل فمرفوض إذا ما جاء مخالفا لما قد مالت إليه العاطفة[2].

وبالإضافة إلى رومانسية العربي الفكرية نجد كذلك أن حقيقة العربي في موقفه، كما يشهد بذلك تاريخه هو أنه شرق وغرب معا؟ فلا هو إلى عاطفة صرف ولا هو إلى عقل صرف، ولنا أن نتعقب ما أنتجه أعلامنا الأقدمون لنتبين في وضوح أن النظرة الفعلية، وما يتبعها من «علم» في شتى الميادين كانت هي الغالبة، لكنها كانت «مبطنة بالوجدان» إذا صح هذا التعبير، ففضلا عن نبوغ أفراد منهم في مجال العلم وحده، ونبوغ أفراد آخرين في مجال التصوف وحده، فإن اندماج الجانبين في ناتج واحد أمر مألوف بينهم... والذي يهمنا في سياق حديثنا هذا هو أن نرى الجانبين معا مجتمعين في كل عربي، بدرجات

---

(1) المصدر السابق: ص115.

(2) زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، سلسلة كتاب العربي، الكويت 1990م، ص142، وانظر كذلك دراسة د/ محمد محمود أبو قحف بعنوان الإطار العلمي لتجديد الفكر العربي عند زكي نجيب محمود الكتاب التذكاري للدكتور زكي نجيب محمود، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001م.

تتفاوت مقاديرها، وتلك هي إحدى السمات الهامة، التي تتميز بها «العروبة» من حيث هي «موقف» ثقافي فريد ألا هو «شرق» ولا هو «غرب» ولكنها عروبة العربي[1].

«والعروبة» موقف مركب من عناصر اشتقت بعض أصولها مما توحيه الصحراء إلى ساكنها، من رؤية عامة تتعلق باللامتناهي أكثر مما تشغلها العابرات الجزئية الزائلات، وبالثابت أكثر مما تتعلق بالمتغير وبالمجرد أكثر مما يليها المتعين، ومن هذا الموقف تهيأت شعوب المنطقة بقلوبها لتقبل الديانات المنزلة وحيا إلى الأنبياء والرسل (وجميعها نزل في هذه المنطقة)[2].

وقد أدرك د/ زكي نجيب محمود سمة التوحيد التي هي حجر الزاوية في تشكيل عقلية وعروبة العربي قديما وحديثا حيث يستمد الفكر العربي الحديث جذوره الفكرية من التراث، فقد أصبحت عقيدة التوحيد مدارا للوقفة، حتى فعلت فعلها في تشكيل النمط الثقافي العربي – الذي هو أساس «العروبة» وجوهرها فالأدب (والشعر منه بصفة خاصة) يكثف الحكمة المستخلصة من الحياة الجارية، والفن ينزع نحو التجريد الذي يرتفع حتى يبلغ أن يكون أشكالا هندسية وما يتركب منها والبناء الاجتماعي يتبلور في النظام الأسري أو القبلي الذي يجعل مثله الأعلى تكاملا وتعاونا ووحدة بناء، ولئن كان الواقع العربي الحديث قد انحرف عن تلك الرؤية العربية المتميزة، فقد جاء انحرافه هذا في اتجاهين، **أحدهما** نكسة أفرزتها الأوضاع السياسية الحديثة، محليا وعالميا، وإذن فهو انحراف لابد لنا من تقويمه، وأما **ثانيهما** فانحراف نحو الأفضل والأكمل، وذلك في المواضع التي اضطررنا فيها إلى تعديل ما هو تقليدي من ثقافتنا من

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين (مقالة العروبة موقف)، ص71، 72.

(2) المصدر السابق: ص81.

شأنه أن يعرقل النمو، فأحللنا مكانه عناصر قوة مما أنتجته حضارة هذا العصر وثقافته، وإذن فمثل هذا الانحراف جدير بالمؤازرة والتأييد[1].

وبالنظر إلى البنية العقلية والفكرية للفكر العربي قديما وحديثا يصل مفكرنا إلى أنه قد تكونت عند ساكن هذه الرقعة المباركة من الأرض، خبرة وعقيدة: خبرة مما يرى، وعقيدة مما أوحى إلى الأنبياء والرسل، ومؤداها معا هو أن يضع بين يديه تلك «المبادئ» الكبرى، التي هي خبرة نفسية وديانة روحية في آن معا، ومن تلك المبادئ المطلقة له أن يشتق ما استطاع أن يستنبطه لنفسه من نتائج وقوانين، تكون هي قواعد سلوكه من جانبها الأخلاقي، كما تكون هي علومه العقلية التي يستضيء بها طريق إلى معرفة ظواهر الكون معرفة صحيحة، وبرع العربي في هذا الموقف الاستنباطي، الذي ينزع النتائج من مبادئها، لكنه على مر الزمن، حفظ شيئا ونسي شيئا، وكان الذي حفظه جيدا هو أن يجيد قراءة ما خطه قلم، ليستخرج من كلماته وعباراته ما يتولد عنها مما كان كائنا في جوفها، وأما الذي نسيه – على الأعم الأغلب – هو قراءة «الأشياء» قراءة مباشرة، و«الأشياء» أو الظواهر، هي خلق الله ﷻ، أمره الدين أن يقرأها ليستخرج سرها المكنون ما وسعه ذلك، ومن الجانب الأول الذي حفظه العربي وبرع فيه تكونت معارفه وعلومه في معظم الحالات، إلا جانبا صغيرا قرئت فيه «الأشياء» فكان أن ظهر للعرب علماء الفلك، والكيمياء، والضوء، والطب، وأما الجزء الأكبر من علوم الطبيعة فقد تولاها الغرب وحده بعد نهضته من عصوره الوسطى، وأخذ العربي ينقلها عنه إلى يومنا هذا[2].

في إطار العلاقة الفكرية بين حاضر العربي وماضيه يرى مفكرنا الكبير أنه بالنظر إلى أمثلة حية في نفر من أعلام الفكر العربي الحديث، يجد هؤلاء

(1) المصدر السابق: ص81، 82.

(2) المصدر السابق: ص73، 74.

الأعلام قد استمدوا عظمتهم من مثل هذا اللقاء بين عربي جديد وعربي قديم في موضوع مشترك، فكان ما كان من اتفاق في الرأي أو اختلاف فكم كنا نفقد من موهبة طه حسين إذا لم يكن قد التقى بالشعراء العرب الأقدمين كما التقى؟ وكم كنا لنفقد من قدرة مصطفى عبد الرازق إذا لم يكن قد أدار فكره في فلسفة الفلاسفة وفقه الفقهاء من العرب الأقدمين؟ وكم كنا لنفقد من عباس العقاد إذا لم يكن قد عاش مع البطولات العربية في أبطالها كما عاش وكم كنا لنفقد من مصطفى صادق الرافعي إذا لم يكن قد اتجه بقلبه وبعقله نحو السلف؟ وكم كنا لنفقد في عالم الشعر إذا لم يتمثل أحمد شوقي نماذج الفحول من الشعراء العرب؟ وكم كنا لنفقد من أدب توفيق الحكيم إذا لم تكن عيناه قد التقطتا أهل الكهف وشهرزاد والسلطان الحائر وغيرها من التراث العربي؟ وهكذا تستطيع أن تراجع أعلام حياتنا الثقافية واحداً لتجد الكثرة الغالبة منهم قد انقدحت لهم شرارة الموهبة عندما مست مواهبهم كنوز الأقدمين، وهكذا يكون العربي الموهوب بين حاضره وماضيه[1].

ولكن ما هي أبرز الخصائص الثقافية التي تجعل العربي عربيا، سواء كان قبل عروبته أم سودانيا أم عراقيا، **أول** خصائص العروبة لغتها على أنه لا يكفيني في هذا الجانب أن تكون لغة الكلام والكتابة عربية فالأوروبي الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها، ومع ذلك لا ندرجه في العروبة ابنا من أبنائها، وإنما المهم هنا في اللفتات العقلية أو الإدراكية العميقة، التي تكمن في كيان العربي، فتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة في اللغة العربية، **وثانية** الخصائص الإدراكية التي تتألف منها عروبة العربي هو ميله إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية وتعميقها، في أنواع وأجناس[2].

---

(1) المصدر السابق: مقالة (العربي بين حاضره وماضيه) ص136، 137.

(2) زكي نجيب محمود: قصة عقل، ص268.

وإذا كان الإنسان مرتكزا على دعامتين، هما «العقل» و«الوجدان» فإن الجانب الوجداني في حياتنا قد أغناه الدين بما يكفيه ليكون قوة دافعة، وأما ركيزة «العقل» التي تتجلى أساسا في العلم وفي «الفكر» فهو الذي نفتقر إليه افتقارا وصل بنا إلى حد الخطورة، ولا نقول شيئا عن «العلم» في حياتنا الحاضرة لأن ما بين أيدينا منه بضاعة مستعارة ممن أبدعوها في الغرب، وكل فضلنا في مجاله – وهو فضل ليس بالقليل – هو أننا قد عرفنا كيف ننقل عن سوانا، وما الذي ننقله، وبأي الوسائل ننشره في معاهد التعليم، وما دام لا اختلاف عليه سواء أكان الدارس عربيا أو غير عربي فالذي فاتنا منه هو المشاركة في ابتكاره، أما الوجه الثاني من «العقل» المتمثل فيما نسميه «فكرا» فهو متصل إلى حد ما بصورة الحياة الإقليمية[1].

لكن هذا التوازن في الثقافة العربية الأصيلة، بين الوقوف عند حقائق الواقع حينا، ومجاوزته إلى ما وراء حينا آخر، بحسب طبيعة اللحظة التي يحياها العربي وما يكتنفها من ظروف، لا تتحقق على وجهها الأكمل إلا حين تكون تلك الثقافة في مرحلة من القوة والعافية، أما في مراحل الضعف – وأحسب أننا اليوم نجتاز إحداها، أو قل على أحسن الفروض، إننا لنجتاز منها مرحلة مزيجا من قوة وضعف – فعندئذ ترى العربي أميل إلى التركيز على الجانب الوجداني من ثقافته، الرأي الشائع فينا اليوم هو أن العقل بعلومه (وهو لب العصر الذي نعيش فيه) عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقا للعقل ومناهجه[2].

النظرة اللاعقلية – واللاعلمية بالتالي – تتحكم في حياتنا العامة حتى لتمسكنا من رقابنا، ومن هنا أحسست منذ زمن طويل بأنه إذا كان لي دور

---

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين ص289، 290.

(2) زكي نجيب محمود: قصة عقل، ص231.

أؤديه في إيمان قوي فذلك هو الدعوة إلى إقامة الخط الفاصل بين ما يجوز الاحتكام فيه إلى العاطفة وما لا يجوز، وكان مما أمدني بالقوة فيما اتجهت إليه من دعوة إلى سلطان العقل كلما كان الموضوع المطروح موضوعا عاما في دنيا السياسة أو الاقتصاد أو التعلم وما إلى ذلك، هو إدراكي التام بأن تراثنا العربي وعقيدتنا الإسلامية معا تؤكدان منزلة «العقل» في حياة الإنسان، وإذن فليس الأمر دخيلا علينا لا يربطه بتاريخنا سبب من الأسباب وكل ما في الأمر هو أننا انحدرنا عن قمة مجدنا، فانحدرنا نتيجة لذلك إلى رخاوة العاطفة إذ لم تعد تحتمل صلابة العقل وقوة أحكامه، حتى لو أسقطنا على العالم الحديث ظلالا توحي للغرباء بأننا «دراويش» لم يخلقنا الله للعلم القائم على منطق العقل كما خلق سائر عباده ممن يمسكون بزمام الحضارة الراهنة[1].

ويقوم الدكتور زكي نجيب محمود بتحليل بنية الثقافة العربية تحليلا فلسفيا حيث يوضح أن صميم الثقافة العربية – لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها – هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ، بين سكونية الكائن الدائم ودينامية الكائن المتغير، **فالأول** جوهر لا يتبدل، **والثاني** عرض يظهر ويختفي، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستو واحد، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير إلى عالم الخلود، فمهما تكن طبيعة الواقع والأحداث، مما يقع عليه البصر والسمع، فليست هي إلا علاقات تشير – لصاحب البصيرة النافذة – إلى الكائن الروحاني الكامن وراءها إلى مبدعها ومجريها[2].

---

(1) المصدر السابق: ص143.

(2) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ط4، القاهرة، 1989، (مقالة الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة)، ص9.

وطبقا لتلك النظرة يقسم الدكتور زكي نجيب رجال الفكر العربي الحديث والمعاصر حيث يقول «تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه، هي المنبت العميق الذي يوضح لنا ما يتسم رجال الثقافة عندنا في فترات التحول، قسمين، أطلق عليهما حينا (في عشرينات هذا القرن العشرين الماضي وثلاثينياته أسماء القديم والجديد، وحينا آخر في أيامنا هذه) أسماء الرجعية والتقدمية، وذلك أن رجال الثقافة هؤلاء، كلما عصفت بهم رياح الحوادث، ونظروا حولهم فإذا هذا الهيكل الصوري راسخ كالجبال العاتية التي لا تنال منها الرياح، ظن منهم فريق أن النجاة هي في اعتصامهم بأركانه، وظن فريق آخر النجاة إلا في الخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافي آخر، إقامته حضارة أخرى، أثبت العصر نجاحها، ومهد لها سبيل السطوة والسيادة فأنصار القديم أو الرجعيون هم – في كلتي الفترتين – الذين يلوذون بالمبادئ نفسها وبالقواعد نفسها، وبالصورة نفسها التي ميزت الثقافة العربية الكلاسيكية، والتي قلنا عنها في صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال، وأما أنصار الجديد أو التقدميون، فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها، فلا يعود الظاهر مردودا إلى الباطن، ولا الحاضر منسوبا إلى الماضي، ولا الأحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التي نقررها نحن المعاصرين لها، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى»[1].

ونتيجة للنظرة السابقة تراجع دور العقل في قيادة حياتنا الفكرية لحساب الإرادة ومن هنا كان بين الأسس العميقة في بناء الثقافة العربية الصحيحة أن تكون «للإرادة» أولوية منطقية على العقل «فالإرادة» فعل والفعل باطنه «قيمة» توجهه، ومادامت مجموعة القيم قائمة أمامنا، لم نصنعها، بل نشخص إليها لنحذو حذوها فلم يبق «للعقل» إذن من مهمة يؤديها إلا أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا، ومعنى ذلك أن

(1) المصدر السابق: ص10.

مجال «العقل» منحصر في دنيا التنفيذ بحيث تلتمس به السبل المؤدية إلى الغاية المطلوبة، أما الغاية نفسها فلا شأن له بها، لأنها تنتمي إلى عالم القيم، فليختلف الناس كيف شاءوا في أي الطرق يسلكون، لكن الغايات مرسومة لهم، تسدد الخطى كأنها النجم السماء تهدي السائرين في تيه الغلاة[1].

ثم يوضح لنا الدكتور زكي نجيب فكرة رئيسية ميزت فكرنا المعاصر، هي فكرة القومية فيقول – ومن الأفكار التي ميزت عصرنا، واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بضروب شتى من المواجهة العنيفة التي بلغت حد الثورات الشعبية الجارفة، فكرة القومية «وهي فكرة تمتد جذورها إلى أول يوم قامت فيه تجمعات بشرية، لكنها اكتسبت في عصرنا أبعادا جديدة جعلتها – مع التجوز – تعد من معالم العصر البارزة.... ولقد تلازمت فكرة القومية في بلادنا بفكرة الحرية السياسية، وكان ذلك أمرا طبيعيا، لأننا وقد خرجنا من سلطان الأتراك لنقع في قبضات المستعمر الغربي، لم نجد حافزا يجمع قوانا في حركة المقاومة أفعل أثرا من الدعوة إلى ضم صفوفنا تحت راية القومية، وإذن فنستطيع القول بأن صدامنا مع المستعمرين، كان هو الذي ألهب شعورنا بقوميتنا... والذي يهمنا في موضوعنا هذا، هو ما أحدثته هذه الحركة القومية بشتى معانيها وأهدافها، من صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة العصرية، وحسبنا في هذا المجال أن نذكر أن عشرات المؤلفين الذين كتبوا مئات البحوث والكتب في موضوع القومية يكادون جميعا أن يكونوا ممن استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية، ويندر جدا أن تجد مؤلفا واحدا ذا خطر في هذا الميدان ممن اقتصرت ثقافتهم على تراثنا العربي وحده فماذا يعني ذلك ألا أن تكون فكرة القومية»

(1) المصدر السابق: ص11.

من النقاط المهمة التي حدثت عندها مواجهة ثقافية بيننا وبين عصرنا، لقد كنا في هذا الميدان كالمحارب الذي يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به[1].

وهكذا قدم لنا الدكتور زكي نجيب محمود رؤية نقدية تحليلية لفكر العربي الحديث والمعاصر موضحا في البداية ما هو الفكر العربي المعاصر على المستوى الاصطلاحي والفكري ثم قدم لنا رؤية منهجية تحليلية لفكرنا العربي حتى الربع الأخير من القرن العشرين موضحا أسباب الضعف والخلل في هذا البناء الفكري ثم ذكر أهم السمات الأساسية لهذا الفكر مثل فكرة الحرية والعقل والإرادة وفكرة القومية وارتباطها باللغة، وهكذا.

(1) المصدر السابق: ص25، 27.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- إبراهيم، سامية حسن، 1985، **الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر.
- ابن منظور، 1891، **لسان العرب**، الجزء العشرين، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- أبو حمدان، سمير، 1992م، **فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني**، لبنان، دار الكتاب العالمي.
- أبو زيد، فاروق، 1976، **أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية**، مصر، دار الفكر.
- أبو زيد، فاروق، 1976م، **مقدمة تحقيق كتاب – نهاية الإيجاز في سيرة مساكن الحجاز – للطهطاوي**، مصر، دار مأمون للطباعة.
- أبو زيد، فاروق، 1978، **عصر التنوير العربي**، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أبو غازي، عماد بدر الدين، 2002م، **مقدمة كتاب – المرشد الأمين للنبات والبنين للطهطاوي**، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ص د/ هـ.

- أحمد، صلاح زكي، 1993، **قادة الفكر العربي**، ج1، مصر، دار سعاد الصباح.
- أحمد، نايل صابر، 1997، **العلمانية في مصر**، ط1، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، مصر.
- إمام، الهامي محجوب، 1987، **الانتماء**، دراسة نفسية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- أمين، أحمد، 1949، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مصر، مكتبة النهضة المصرية.
- أنطون، فرح، 1988م، **ابن رشد وفلسفته**، دراسة وتقديم د/ طيب تيزيني، لبنان، دار الفارابي.
- بركات، حليم، سنة 1978، **اغتراب المنصف العربي**، مجلة المستقبل العربي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- التفتازاني، أبو الوفا، 1982م، **مدرسة مصطفى عبد الرازق**، الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، مصر، المجلس الأعلى للثقافة.
- تيزيني، طيب، 1988، **مقدمة كتاب ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون**، ط1، لبنان، دار الفارابي.
- الجابري، محمد عابد، 1977م، **مقدمة تحقيق كتاب – فصل المقال – لابن رشد**، ط1، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، 1988م، **مقدمة تحقيق كتاب – تهافت التهافت**، ط1، لبنان، مركز دراسة الوحدة العربية.
- جدعان، فهمي،1981، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- الجرجاني، 1938، **التعريفات**، مصر، مكتبة الحلبي.
- جعفر، محمد كمال، 1982م، **دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق**، الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- الحبابي، محمد عزيز، 1990، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، مصر، دار المعارف.
- حسين، طه، 1938، **مستقبل الثقافة في مصر**، مصر، دار المعارف.
- الحفني، كمال سليم، 1971، **تاريخ وأصول الديمقراطية في مصر**، مصر، دار الشعب.
- حميدان، علي، 1994، **نحو مشروع حضاري عربي**، مؤسسة الأهرام.
- حنفي، حسن، 1979، **عالم الفكر**، المجلد العاشر، العدد الأول، الكويت.
- حنفي، حسن، 1998، **هموم الفكر والوطن**، ج2، مصر، دار قباء.
- حوراني، البرت، 1977م، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ط3، ترجمه إلى العربية كريم عسقول، لبنان، دار النهار للنشر.
- الخضيري، زينب، 1993م، **مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي**، بحث ضمن الكتاب التذكاري عن الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- داغر، يوسف أسعد، 1983م، **مصادر الدراسة الأدبية**، ج2، الفكر العربي الحديث في سير إعلامية، 1800 – 1955، لبنان، المكتبة الشرقية.
- الدتس، محمد، 1987م، الانتلجنسيا العربية – الواقع والطموح – ندوة الانتلجنسيا العربية، مصر.

- دراج، فيصل، **المستقبل العربي**، 1978، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العدد7.
- الديدي، عبد الفتاح، 1982م، **ينابيع الفكر المصري المعاصر**، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.
- رجب، محمود، 1988، **الاغتراب – سيرة مصطلح**، ط3 مصر، دار المعارف.
- الرميحي، محمد، 1994، **نحو مشروع حضاري عربي**، مؤسسة الأهرام، مصر.
- رينان، إرنست، 1957م، **ابن رشد والرشدية**، نقلهُ إلى العربية عادل زعيتر، مصر، دار إحياء الكتب العربية.
- الزروقي، إسماعيل، 1999م، **ابن رشد الأزرق الأندلسي**، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن.
- زقزوق، محمود حمدي، **الدين والفلسفة والتنوير**، دار المعارف، سلسلة اقرأ، العدد 610.
- الزمخشري،1923، **أساس البلاغة**، جـ2، مصر، دار الكتب المصرية.
- زيادة، معن، 1987، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 115، الكويت.
- زيدان، جرجي، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج4، مصر، دار الهلال، بدون تاريخ.
- سالم، أحمد محمد، 2003، **المرأة في الفكر العربي الحديث**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

- سعد، حسين، 1993، **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، ط1، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- سليمان، سهيل زكي، 1987، **تطور الثقافة العلمية في لبنان ومصر**، ط1، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- السيوطي، محمد سعيد رمضان، 1996م، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، ط1، دمشق، دار الفكر.
- شاكر، زينب عفيفي، 1993، **مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد**، الكتاب التذكاري عن الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- شكري، غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر.
- الصقر، خيرية، 2000م، **الإسلام والعروبة في فكر الصادق النيهوم وروجيه غارودي**، المنارة، لبنان.
- ضافر، سعود، 1986، **الهجرة اللبنانية إلى مصر (هجرة الشوام)**، لبنان، المكتبة الشرقية.
- طاهر، حامد، 1991م، **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**، مصر، مكتبة الزهراء.
- الطهطاوي، 1981م، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الأعمال الكاملة، ج2، تحقيق ودراسة د/ محمد عمارة، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- الطهطاوي، **القول السديد في الاجتهاد والتقليد**، الأعمال الكاملة، ج5، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة.
- الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، (الأعمال الكاملة).
- عبد الرازق، علي، 1957م، **من آثار مصطفى عبد الرازق**، مصر، دار المعارف.
- عبد الرازق، مصطفى، 1997م، **الدين والوحي والإسلام**، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصر، مكتبة الثقافة الدينية.
- عبد الرازق، ممدوح مصطفى، 2003م، **الكتاب التذكاري للجمعية الخيرية الإسلامية في احتفاليتها بالأمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق**، مصر.
- عبد الرحمن، أسامة، **المثقفون والبحث عن مسار**، سلسلة الثقافة القومية، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- عبد السلام، سالمين سعد، 2008 م، **اتجاهات التجديد عند تيار الإصلاح الديني في النصف الأول من القرن العشرين**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عمر المختار، الجماهيرية الليبية.
- عبد الله، عمر، 1992، **نحو مشروع حضاري عربي**، مؤسسة الأهرام – (ندوة).
- عبد المعطي، عبد الباسط، 1982، **الوعي التنموي العربي**، مصر، دار الموقف العربي.

- عبد الملك، أنور،2001، (**نهضة مصر**)، **تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية 1805-1892**، ترجمة د. حمادة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عبده محمد، 1998، **الإسلام دين العلم والمدينة**، تحقيق الدكتور عاطف العراقي، دار قباء، مصر.
- عبده، محمد، 1981، **رسالة التوحيد**، مصر، دار المعارف.
- العراقي، عاطف، 1984م، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، ط4، مصر، دار المعارف،.
- العراقي، عاطف، 1998، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، ط1، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- العراقي، عاطف، 2000م، **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية**، ط1، مصر، دار الرشاد.
- العراقي، عاطف، 2003م، **الكتاب التذكاري للجمعية الخيرية الإسلامية**، مصر.
- العراقي، عاطف، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، ط1، دار المعارف، 1980م.
- العروي، عبد الله، 1978، **أزمة المثقفين العرب**، ترجمة ذومان مرقوط، لبنان، المؤسسة العربية والنشر.
- العروي، عبد الله، 1981، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ط4، نقله إلى العربية محمد عتياني، لبنان، دار الحقيقة.
- عزيز، سامي، **الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي**، مصر، دار الكتب العربي للطباعة والنشر.

- عصفور، جابر، 1994م، **هوامش على دفتر التنوير**، ط1، مصر، دار سعاد الصباح.
- عصيبات، عاطف العقلة، 1987م، **أزمة المثقفين العرب**، دراسة تحليلية، ندوة الانتخنسيا العربية، منتدى الفكر العربي المنعقد في مصر.
- العقاد، عباس محمود، 1966م، **الخلفة القرآنية**، مصر، دار الهلال، بدون طبعة.
- علي، محمد أحمد إسماعيل، 1990، **دور المثقفين في التنمية السياسية**، دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، مصر.
- عمران، عبد الله علي، 2008 م، **التيار العلمي في الفكر العربي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة عمر المختار، الجماهيرية الليبية.
- عوض، لويس، 1994، **تاريخ الفكر المصري**، مصر، دار الهلال.
- غطاس، سيد حسين، 1975، **العقل الأسير والتنمية الخلاقة**، ترجمة عباس محمود عوض، البيونسكو، مصر، العدد 21 السنة السادسة.
- غليون، برهان، 1986، **دراسات الفكر العربي**، ط1، مجتمع النخبة، لبنان، معهد الإنماء العربي.
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، لبنان، دار الجيل.
- قرتي، عزت، 1999، **تحديد الفكر المصري عند قاسم أمين**، ط1، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- قلته، الأب يوحنا، 1999م، **التسامح الديني عند ابن رشد**، العدد الثامن من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مصر.

- كاسوحة، مـراد، 1990م، **المثقف العربي**، الواقـع والطمـوح، مجلـة الوحـدة العربية، العدد 66، المجلس القومي للثقافة العربية، لبنان.
- الكبتي، سالم، 1994م، **رحلة الأعوام سيرة ذاتية في ثبت مختصرة مجلة الثقافة العربية**، العدد3، ليبيا، مطابع الثورة للطباعة والنشر.
- لوبون، جوستاف، 1964م، **حضارة العرب**، ط4، ترجمة عادل زعيتر، مصر، مطبعة عيسى الحلبي.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط3، سنة 1985، مصر.
- مجمع اللغة العربية، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مصر، سنة 1990.
- المحافظة، علي، 1980، **الاتجاهات الفكرية عنـد العـرب في عـصر النهـضة**، ط3، لبنان، الأهلية للنشر والتوزيع.
- محمد، نصر الدين عبد الحميد، 1982، **مـصر وحركـة الجامعـة الإسـلامية**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- محمود، زكي نجيب، 1985، **في مفترق الطرق**، مصر، دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، 1986، **مجتمع جديد أو الكارثة**، مصر، دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، 1988، **قشور ولباب (الفكر العربـي المعاصـر)**، مـصر، دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، 1988، **هموم المثقفين (حاضر الثقافة العربيـة)**، مـصر، دار الشرق.
- محمود، زكـي نجيـب، 1989، **ثقافتنـا في مواجهـة العـصر**، ط4، مـصر، دار الشروق، (مقالة الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة).

- محمود، زكي نجيب، 1990، **نافذة على فلسفة العصر**، سلسلة كتاب العربي، الكويت.
- محمود، زكي نجيب، 1993، **قصة عقب**، ط3، مصر، دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، 1993م، **من زاوية فلسفية (الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة)**، ط4، مصر دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، 1999، **قيم من التراث**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- محمود، زكي نجيب، سنة 1967، **وجهة نظر**، مصر، الأنجلو المصرية.
- محمود، زكي نجيب، سنة 1985، **رؤية إسلامية**، مصر، دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب، سنة 1993، **عربي بين ثقافتين**، ط2، مقالة (من مواطن الضعف)، مصر، دار الشروق.
- مذكور، إبراهيم، 1982م، **مصطفى عبد الرازق صاحب مدرسة**، الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، مصر، المجلس الأعلى للثقافة.
- مرسي، فؤاد، ديسمبر 1979، **أزمة المجتمع هي أزمة المثقفين**، أبحاث الندوة الدولية عن المثقفون والتغير الاجتماعي في العالم العربي، مصر، مطبعة جامعة عين شمس.
- المعلوف، لويس، سنة 1986، **المنجد في اللغة والإعلام**، لبنان، دار المشرق.
- المغربي، علي عبد الفتاح، 1987م، **المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق**، ط2، مصر، دار المعارف.
- موسى، جلال محمد، 1982م، **مصطفى عبد الرازق ومنهجه في دراسة علم الكلام**، الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة، مصر.

- موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، ط2، مصر، دار المعارف.
- نجاتي، محمد عثمان، 1945م، **مقدمة كتاب محمد عبده للشيخ مصطفى عبد الرازق** مصر، دار المعارف.
- النجار، حسين فوزي، ورفاعة الطهطاوي، 1987م ، **سلسلة أعلام العربة**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- نجار، شكري، 1986، **النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث**، مجلة الفكر العربي، عدد 41.
- ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة، مركز ودراسات الوحدة العربية، لبنان، 1983، المستقبل العربي، العدد 51.
- نصار، عصمت، 1955، **فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى**، رسالة دكتوراه غير منشورة – كلية الآداب – جامعة الزقازيق.
- نصار، عصمت، 1991م، **مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها في الفكر الإسلامي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج جامعة أسيوط.
- نصار، عصمت، 2000م، **الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث**، دار العلم بالفيوم.
- النمنم، حلمي، 2000م، **من مقدمة كتاب – مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، مصر، المجلس الأعلى للثقافة.
- النوري، قيس، **الاغتراب**، 1973، اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، وزارة الإعلام بالكويت، المجلد العاشر، العدد الأول.

- النيهوم الصادق وأبعاد منيهومية، الحقيقة، العدد 1208، السنة الثامنة، بنغازي، سبتمبر – 1971م.
- النيهوم، الصادق وآخرون، 1976م، **موسوعة بهجة المعرفة**، المجموعة الأولى، المجلد الأول، الشركة العامة للنشر والإعلان والتوزيع، طرابلس، بدون طبعة.
- النيهوم، الصادق وآخرون، **موسوعة الشباب المصورة** ط1، ج8، جنيف، دار المختار.
- النيهوم، الصادق، 1971م ، **أبعاد النهومية الحقيقة**، العدد 1902، السنة الثامنة، ليبيا.
- النيهوم، الصادق، 1996م، **محنة ثقافة مزورة**، ط2، لبنان، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع.
- النيهوم، الصادق، 2000م، **إسلام ضد الإسلام**،ط3، لبنان، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع، ص30.
- النيهوم، الصادق، 2000م، **الإسلام في الأسر**، ط4 لبنان ، لجيب الريس للكتب والنشر والتوزيع.
- النيهوم، الصادق، 2001م، ، **طرق مغطاة بالثلج**، ط1، جمع وتحقيق سالم الكبتي، لبنان، تالة للطباعة والنشر.
- النيهوم، الصادق، 2001م، **نقاش**، ط8، لبنان، تالة للطباعة والنشر.
- النيهوم، الصادق، 2002م، **أسئلة**، ط1، لبنان، تالة للطباعة والنشر.
- النيهوم، الصادق، 2002م، **كلمات الحق القوية**، ط1، لبنان، تالة للطباعة والنشر.

- النيهوم، الصادق، أغسطس 1994م، **مجازر أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة**، مجلة الناقد، لندن، رياض الريس للكتب والنشر العدد 74.
- النيهوم، الصادق، **العودة المحزنة إلى البحر**، تحقيق سالم الكبتي، مخطوط لم ينشر.
- النيهوم، الصادق، **المرأة المسلمة لاجئة سياسية**، الناقد، لندن، لجيب الريس للكتب والنشر، العدد 61، يوليو، ص15.
- النيهوم، الصادق، **ثلاث كلمات تقال بأمانة عن مشكلة التراث العربي**، جمع وتحقيق سالم الكبتي، مخطوط لم ينشر.
- النيهوم، الصادق، سبتمبر 1971، **أين تجدف إسرائيل**، الحقيقة، العدد 1900، السنة الثامنة، ليبيا، ص3.
- ياسين، السيد، **المثقف العربي ناقدا ومبررا ومتفرجا**، أبحاث الندوة الدولية عن المثقفون والتغير الاجتماعي، مطبعة عين شمس.



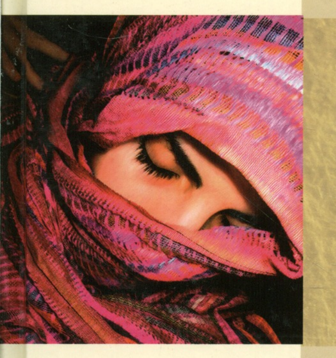
www.massira.jo
شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



للنشر والتوزيع والطباعة

www.massira.jo

شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه



الفكر العربي الحديث والمعاصر

Arab Thought of Modern & Contemporary





